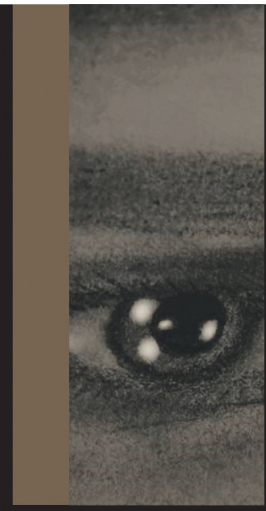
format 170X240 mm, hrtie 70 g offset, 282 pagini, 13 mm cotor



„Cartea domnului Sebastian Fitzek este o mărturie a respectului religios pentru cuvântul scris. Mintea sa limpede a cimentat o structură îndrăzneață, sufletul său tânăr a înălțat etajele imaginarului colectiv spre cer, iar spiritul său a adus viziunea unui acoperiș de catedrală".

Nicolae Frigioiu

„Apreciez teza autorului că sacrul este originea din care derivă puterea politică, împrumutându-i o parte din caracteristicile și trăsăturile genealogice fenomenului religios. Lucrarea sa este susținută de o documentare temeinică, bazată pe o bibliografie vastă și actuală. Autorul a explicat clar mecanismele psihosociale de manifestare a cuplului categorial sacrul și puterea politică în raport cu imaginarul colectiv și în raport cu dezvoltarea psihanalitică a personalității de la individ la comunitate. Lucrarea este indiscutabil necesară pentru dezvoltarea științelor politice și psihosociale, dar și pentru cursurile de profil din universitățile românești".

Constantin Schifirneț

ISBN: 978-606-26-1198-9
9 786062 611989

43

SACRUL ŞI PUTEREA POLITICĂ

Sebastian Fitzek

PRO UNIVERSITARIA

COLECȚIA DE ȘTIINȚE PSIHO-SOCIALE

Sebastian Fitzek

SACRUL ŞI PUTEREA POLITICĂ

ABORDĂRI PSIHOSOCIALE ALE IMAGINARULUI COLECTIV

PRO UNIVERSITARIA

SEBASTIAN FITZEK

SACRUL ŞI PUTEREA POLITICĂ

Abordări psihosociale ale imaginarului colectiv

SEBASTIAN FITZEK

SACRUL ŞI PUTEREA POLITICĂ

Abordări psihosociale ale imaginarului colectiv

PRO UNIVERSITARIA
2020
BUCUREŞTI

Colecţia ŞTIINŢE PSIHO-SOCIALE

Coordonatori: Prof. univ. dr. Mihaela TOMIȚĂ
CS I dr. Simona Maria STĂNESCU

Copyright © **2020, Editura Pro Universitaria**

Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin
Editurii Pro Universitaria

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără acordul scris al
Editurii Pro Universitaria

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FITZEK, SEBASTIAN
Sacrul şi puterea politică: abordări psihosociale ale imaginarului colectiv / Sebastian Fitzek. - Bucureşti: Pro Universitaria, 2020
Conține bibliografie

ISBN 978-606-26-1198-9

316

Referenţi ştiinţifici/ Scientific referees:
Prof.univ.dr. Nicolae FRIGIOIU
Prof.univ.dr. Constantin SCHIFIRNEȚ

Grafică realizată de: Cătălina FITZEK

Despre autor:

Sebastian Fitzek (născut în 1981) este lector universitar la Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice (Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative) şi cercetător ştiinţific III la Institutul de Cercetare a Calităţii Vieţii din cadrul Academiei Române. În decembrie 2010 a obţinut titlul de doctor în sociologie la Universitatea de Vest din Timişoara, iar în octombrie 2015 şi-a finalizat studiile postdoctorale în cadrul Programului de „Pluri şi interdisciplinaritate în programe doctorale şi post-doctorale" conform informaţiei disponibilă aici http://old.iccv.ro/node/475, proiect derulat sub egida Academiei Române. Principalele arii de preocupare şi cercetare sunt: ştiinţele comunicării, ştiinţele sociale şi ştiinţele politice. În ultimii 15 ani, alături de distinsul profesor Nicolae Frigioiu a coordonat mai multe serii de proiecte şi cercetări în domeniile: *leadership* politic, imaginea publică şi antropologia politică. Din 2014 a devenit membru al Centrului de Cercetare al Facultăţii de Comunicare şi Relaţii Publice (CCFCRP) în cadrul laboratorului pentru studiul imaginii şi al identităţii. Sebastian Fitzek este autor şi coautor de articole şi capitole indexate ştiinţific la nivel naţional şi internaţional, participând până în 2020 la peste 50 de conferinţe naţionale şi internaţionale.

CUPRINS

Listă de tabele şi figuri **10**
Listă de abrevieri **11**

PREFAȚĂ **15**

Cuvântul autorului către cititor **21**

O scurtă introducere în lumea imaginarului colectiv **24**

CAPITOLUL I
ABORDĂRI PSIHOSOCIALE ALE IMAGINARULUI COLECTIV **29**
1.1. Rolul reprezentărilor sociale în universul imaginarului colectiv 47
1.2. Imaginarul social 52
1.3. O interpretare antropologică a imaginarului 54

CAPITOLUL II
UNIVERSUL PSIHIC AL IMAGINARULUI **58**
2.1. Conceptul de „imaginar interetnic", o diviziune a imaginarului colectiv 59
2.2. O psihanaliză a reprezentărilor religioase din Geneză 63
2.3. Reprezentarea şi imaginația artistică 67
2.4. Cuplul categorial: sacru şi puterea politică în abordarea imaginarului colectiv 73
2.5. O ipotetică teorie a imaginarului colectiv 78
2.6. Imaginarul media şi influența sa în formarea personalității umane 82
2.7. O nouă perspectivă teoretică a inconştientului 87

CAPITOLUL III
POLISEMANTISMUL SACRULUI **93**
3.1. Sacrul şi hierofania în abordări sociologice şi în istoria religiilor 94
3.2. Sacralitatea puterii în imaginarul creştin 112
3.3. O abordare antropologică a puterii politice 117
3.4. Abordări hermeneutice şi fenomenologice ale sacrului 123

CAPITOLUL IV
SACRUL ÎN IMAGINAȚIA BASMULUI **133**

CAPITOLUL V
SACRALITATEA IMAGINII ÎMPĂRATULUI ÎN BIZANȚ **143**

CAPITOLUL VI
SACRU ŞI PUTEREA POLITICĂ ÎN JAPONIA MEDIEVALĂ 149
6.1. Rădăcina sacrului şi a politicului în instituția imperială 151
6.2. De la perioada Tokugawa la fundamentele Restaurației Meiji 158
6.3. Samuraiul, auto-sacrificiul şi puterea politică 161

CAPITOLUL VII
SPECIFICITATEA SACRIFICIULUI ÎN SOCIETATEA AZTECĂ 165
7.1. Actul sacrificial în istoria religiilor 166
7.2. Sacrificii şi ofrande. Sacrificiul creştin 170
7.3. Agresivitatea şi manifestarea sacrului 173
7.4. Sacrificiul uman în societatea aztecă 176

CAPITOLUL VIII
PUTEREA POLITICĂ ŞI MANIFESTĂRILE SALE 184
8.1. O perspectivă psihosocială a alterității în relațiile sociale şi în relațiile de putere 184
8.2. Personalizarea puterii politice şi sacrul 188
8.3. Personalizare şi personalitate politică 190
8.4. Un studiu de caz: idealuri şi himere a trei revoluționari de profesie în istoria mişcării comuniste din perioada 1921-1924 196
8.5. Charismă şi suprapersonalizare 207
8.6. Caracter, temperament şi personalizare, o triadă a personalității politice 210
8.7. Instituționalizarea puterii politice şi sacrul 213

CAPITOLUL IX
LEGITIMITATEA PUTERII POLITICE ŞI SACRUL ÎN SOCIETATEA MODERNĂ 222
9.1. Influența şi autoritatea în actul de conducere 222
9.2. Impactul puterii, al influenței şi al autorității deontice asupra comportamentului 224
9.3. Puterea şi privilegiile 226
9.4 Patologia puterii în lipsa autorității deontice, o perspectivă teoretică 228
9.5. *Homo religiosus* şi *homo socialis* în termenii relației sacru–putere–influență 230
9.6. De la sacru la condițiile vieții sociale – statalitatea 234
9.7. Critica antropologică a etnocentrismului în dezbaterea puterii politice 235
9.8. Putere şi influență 238

CAPITOLUL X
RELIGIE ŞI PUTERE ÎN ROMÂNIA POST-DECEMBRISTĂ 240
10.1. Moştenirea comunistă şi o scurtă radiografie a societății româneşti de după ‘89 242
10.2. Inegalitatea socială versus injustiția socială 246
10.3. Creştinismul între continuitate şi declin în România postdecembristă 249

CAPITOLUL XI
ELITELE POLITICE ŞI SACRUL 254
11.1. Concepte generale ale elitismului 255
11.2. Aristocraţie şi elitism 257
11.3. Oligarhie şi elitism 258
11.4. Clasa elitelor conducătoare 258
11.5. Concepte moderne şi contemporane ale elitismului 260
11.6. Elitismul contemporan 261
11.7. Analiza sensurilor 262

CONSIDERAŢII FINALE 269

Referinţe bibliografice 273

Listă de tabele şi figuri

Fig. 1. Relaţia subiect individual, subiect social şi obiect 53
Fig. 2. Cele trei caracteristici ale reprezentării psihice 69
Fig. 3. Fantasmele ca obiecte ale imaginarului uman 80
Fig. 4. Influenţa deciziilor în teoria freudiană a impactului inconştientul asupra conştientului 90
Fig. 5. Supranaturalul în imaginarul fantastic 133
Fig. 6. Antagonismul fantastic în structurarea gândirii 136
Fig. 7. Privilegiul şi prestigiul în ecuaţia puterii 228
Fig. 8. Patologia puterii şi a influenţei în lipsa autorităţii deontice 229

Tabel 1. Elite conducătoare în funcţie de societăţi şi tipuri de legitimitate 264

Listă de abrevieri

ANIC	Arhivele Naționale Istorice Centrale ale României
CC	Comitetul Central
CCRIT	Centru de Cercetări Interetnice
CES	Corp – Emoție – Simbol
CP	corectitudine politică
FCRP	Facultatea de Comunicare şi Relații Publice
GTA	Grand Theft Auto
ICCV	Institutul de Cercetare a Calității Vieții
IMAS	Institutul de Marketing şi Sondaje
OMS	Organizația Mondială a Sănătății
PCdR	Partidul Comunist din România
PCR	Partidul Comunist Român
PMR	Partidul Muncitoresc Român
PNȚCD	Partidul Național Țărănesc Creştin Democrat
PSD	Partidul Social-Democrat
RSS	Moldova Republica Sovietică Socialistă Moldovenească
SNSPA	Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative
TVB	Television Bureau of Advertising
URSS	Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste
USAID	Agenția Statelor Unite pentru Dezvoltare Internațională

În memoria tatălui meu
Viktor Fitzek

PREFAŢĂ

Apariția acestei lucrări are un traiect aparte, în sensul că a fost amânată de mai multe ori. Până acum nimic neobişnuit: planuri editoriale încărcate, birocrația, insolvențele. Dar, mai puțin comun este faptul că această amânare a survenit ca urmare a respectului religios pentru cuvântul scris, a dorinței de perfecționare, de autodepăşire. Erau suficiente o teorie nouă, o carte nouă, un autor nou, dar, de fiecare dată, unul din subcapitolele lucrării intra în şantierului unor noi modificări. După cum atât de plastic se exprimă autorul: „Am învățat din răbdarea melcilor care se târăsc, din tăcerea pietrelor care ne suportă paşii şi de la anotimpuri, am observat cum se împletesc ideile, în funcție de capriciile omeneşti" (p. 21). De aceea, lucrarea prezintă toate caracteristicile „sindromului primei cărți", unde dorința de a transmite cât mai multe informații, într-un număr limitat de pagini a conferit lucrării acea densitate ideatică în care adeseori planurile se suprapun şi reverberează. De exemplu, analiza sacrului în India şi China antică, în Japonia medievală, în culturile precolumbiene, însuşi titlul lucrării, toate acestea trimit la realități sociale uneori dificil de apropiat. Totuşi, autorul reuşeşte să le unească într-un numitor criptat în misterioasa relație categorială: sacrul şi puterea politică. Puterea politică este dominantă celorlalte puteri, iar sacrul oferă puterii pârghiile morale de reproducere şi de legitimare. În plus, abordarea temelor legate de puterea politică, în ştiințele sociale în general, în ştiințele politice în special, înseamnă acceptarea unei provocări, consacrarea unui principiu axiologic, la fel cum în critica literară abordarea operei lui Eminescu, Shakespeare sau Goethe înseamnă, implicit, o confirmare a valorii.

O bună tradiție academică ne îndeamnă însă la practicarea metodei biografice în scopul de a evidenția conexiuni între lumea

operei şi viaţa autorului şi de a explica anumite momente şi sensuri ale ei. Beneficiind, ca mulţi alţii, de democratizarea căilor de acces la învâţământul superior, domnul Sebastian Fitzek a absolvit cursurile Facultăţii de Comunicare şi Relaţii Publice şi ale Facultăţii de Ştiinţe Politice din cadrul Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative. Între evoluţia intelectuală a domnului Sebastian Fitzek şi dinamica fără precedent a dezvoltării Facultăţii de Comunicare şi Relaţii Publice se va institui destul de rapid un fel de iradiere adaptativă, în sensul că introducerea noilor ramuri ale cunoaşterii imaginii vor produce în sufletul tânărului cercetător ecouri adânci, deschizând noi orizonturi ştiinţifice.

O altă etapă în desăvârşirea pregătirii sale profesionale este Şcoala Doctorală de la Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială din Bucureşti unde reputaţi specialişti la nivel naţional şi internaţional (ca profesorii Elena Zamfir şi Cătălin Zamfir) îl iniţiază în metodologia cercetării ştiinţifice şi în teoriile sociologice.

Arhitectonica lucrării este constituită din două structuri de rezistenţă: imaginarul colectiv analizat din perspectivă psihosocială şi relaţiile dintre sacru şi puterea politică, abordate din perspectivă hermeneutică şi fenomenologică. Valoarea lucrării va fi dată de răspunsul la întrebarea: cine şi ce uneşte cele două structuri? Sacrul sau imaginarul colectiv; reprezentările sociale sau feţele puterii?

Având o solidă cultură teologică, politologică, sociologică şi filozofică, autorul analizează, dintr-o perspectivă interdisciplinară, modul de stratificare a imaginarului politic în istorie şi perpetuarea imaginilor care îi conferă vitalitate şi rezistenţă. După cum era şi firesc, imaginarul colectiv, credinţele şi reprezentările religioase şi-au demonstrat utilitatea în abordarea sacrului şi a relaţiilor de putere. Caracterul transcendent al relaţiilor de putere s-a impus omului primitiv ca un dincolo de orizontul concret şi imediat al vieţii sale cotidiene. Concepând aceste relaţii ca pe ceva dat, independent de acţiunea lui asupra naturii şi asupra lui însuşi, omul arhaic şi-a făurit destul de repede un sistem explicativ al acestui fenomen misterios şi ambiguu care este puterea. Mai concret, conştient de imaginea sa de fiinţă slabă şi neajutorată, omul şi-a proiectat năzuinţele sale într-o lume a modelelor, a divinităţilor care reprezintă tot atâtea forţe capabile să-l îndrume şi să-l protejeze.

Originea sacră a puterii provine din întemeierea mitică a lumii şi străbate ca un fir roşu mitologiile, fapt atestat de genealogia unor personaje sau instituții politice fundamentale ca şi de originea divină a fondatorilor. Din acest orizont transcendent al relațiilor de putere, sacrul s-a transmis în politică sub forma unor adevăruri inacceptabile înțelegerii comune prin medierea instituțiilor politice şi prin conducători. Apelul explicit la modelul unei ordini divine este dublat de o referință fondatoare la realități şi adevăruri inacceptabile relevate prin medierea unor interpretări autorizate de manifestările puterii. Sacralitatea puterii derivă şi din faptul că ea reduce teama față de un viitor pe care societățile sunt incapabile să îl înfrunte singure. Caracterul misterios al originii puterii prezintă aceeaşi fenomenologie ca şi manifestarea sacrului; ceva de care omul nu poate dispune, nici atinge, nici numi, nici să se bucure fără o experiență inițiatică şi o pregătire purificatoare. Cele două trăsături prin care se manifestă sacrul: sacrificiul uman şi sacrificiul divin se reiterează în societate prin medierea simbolică a puterii şi prin autoritatea dreptului de a conduce. Puterea rămâne, deci, aşa cum arată şi autorul, o referință a sacrului pentru cei care o exercită, neschimbată semantic pentru cei care o acceptă şi amenințătoare pentru cei care o refuză.

Partea a doua a lucrării, mult mai aplicativă, abordează raportul dintre sacru şi puterea politică prin studierea miturilor şi a ritualurilor politice. Mitul dezvăluie prezența sacrului în lume şi sugerează corespondența dintre ordinea ascunsă şi ordinea reală, reținând din istorie doar acele evenimente şi personaje care, datorită exemplarității lor, pot îndeplini rolul de modele sau arhetipuri. În special, miturile de origine au ca temă centrală înfrângerea forțelor haosului şi începutul ordinii terestre. În aceste mituri se dă o luptă cosmică între viață şi moarte, între lumină şi întuneric, bine şi rău, o zonă de conflict primordial permanent care se continuă în natură şi societate. Prin faptul că propune modele exemplare, miturile de origine orientează comportamentele şi răspund unor nevoi profunde a oamenilor, visători, căutători de stele şi idealuri. Prin faptul că trăieşte şi păstrează conştiința lumii superioare a începuturilor, mitul satisface o nevoie umană fundamentală de raportare la un trecut exemplar. Din această cauză, ierarhiile şi instituțiile au o autoritate sacră care nu poate fi contestată fără a comite un sacrilegiu.

La rândul lor, riturile sunt complementare miturilor. Autorul urmăreşte cum riturile religioase se transformă în rituri politice prin procesele de „inversiune" sau „conversiune" şi cum relația dintre sacru şi putere prelungeşte relația dintre divinitate şi credincioşi prin intermediul acestor acte solemne cu puternică încărcătură simbolică. Riturile structurează imaginarul politic într-un ansamblu coerent şi îi relevă temeiurile. Prin rituri se reafirmă credința participanților în legitimitatea ordinii politice actuale, solidaritatea grupului în jurul unor valori fundamentale, cultul strămoşilor, sacralitatea locului şi a momentului. Riturile au şi o funcție pedagogică deoarece ele sunt reguli de conduită care îl învață pe om cum să se comporte în prezența obiectelor sacre.

În psihologia contemporană imaginarul nu mai este definit filozofic ca rezultat al unei reflecții senzoriale sau ca act elementar al reprezentării reproductive, ca fixare şi evocare pe viu a unor experiențe în forma imaginilor. Pentru psihologii actuali, imaginarul este produsul capacității de restructurare a experiențelor şi a depăşirii realității prin imagini noi care nu aparțin memoriei, dar şi o reconstrucție a unor experiențe colective dincolo de percepția personală. Autorul cărții se înscrie în aceeaşi paradigmă, adăugându-se o intuiție psihanalitică. În primul rând, aceste combinații noi sunt mai mult decât suma vechilor imagini, cu alte cuvinte absorb în conținutul lor ideatic şi elementele vieții istorice (psihologia evocării, valoarea evenimentelor, structura sensibilității, referințele spațio-temporale etc). În al doilea rând, există o sintaxă imagologică deosebită de sintaxa lingvistică, ambele fiind supuse unor reguli care permit o sintaxă combinatorie. În al treilea rând, reconstrucția realului prin imagini ține de raportul imaginarului cu legile gândirii logice sau de libertatea sa de recompunere neîngrădită de nicio măsurătoare, după cum bine observă autorul.

La capătul acestei succinte caracterizări o întrebare grea îşi cere răspunsul, probabil în volumul următor: în lipsa sacrului izgonit sistematic din cetate, ce mecanisme compensatorii va recrea societatea pentru a contracara efectele funeste ale puterii scăpate de sub tutela sacrului? Chiar şi aici autorul încearcă un răspuns inedit în capitolul dedicat basmului, subiectul merită extins separat într-o altă carte. În ciuda recrudescenței religioase şi a revenirii

sacrului în diferite zone ale lumii, laicizarea societăților contemporane şi ateismul devorator de sensuri şi idealuri, depersonalizează ideea de om şi îl transformă într-un *homo consumens*. Nevoia unui nou cadru de devoțiune şi de transcendență trebuie să corespundă unei noi viziuni cu privire la puterea politică. Problema condiționării istorice a omului trebuie să încorporeze obiectivitatea umană ca pe unul din momentele sale decisive, la fel cum verbul „a diviniza" încarnează sacralitatea ontologică supra istorică, proiectând, prin transcendența spiritului, încarnarea mesajului în şi prin istorie. Numai astfel omul nu se va mai simți ca un fir de nisip pe o plajă, suspendat între niciunde şi nicăieri, abandonat de Dumnezeul din afara şi din interiorul său. Aneantizarea ideii de om în cele două conflagrații şi în regimurile totalitare reclamă recuperarea vocației lui spirituale care înseamnă Triumful Vieții asupra morții, victoria Binelui asupra Răului.

Nicolae Frigioiu

Bucureşti, iulie 2020

Motto*:*

SOCRATE: Deci şi în cel care nu ştie există păreri adevărate chiar cu privire la lucrurile pe care el nu le ştie, nu?

MENON: Pare neîndoielnic.

SOCRATE: Deocamdată aceste păreri au început să răsară în el ca prin vis...

(PLATON, Menon, 85 c)

Cuvântul autorului către cititor

Un om are o părere, însă rar se întreabă cum a ajuns la această părere. Să întrebăm un om de ştiinţă de unde îi vin ideile? Unii se vor mândri cu activităţile ştiinţifice, studiile, cercetările, cunoştinţele etc. Există, însă, oameni de ştiinţă, care susţin că ideile lor au fost inspirate de ceva, cineva, pe căi mai mult sau mai puţin obişnuite. Să numim aceste idei ca fiind rezultate ale cercetării, iar altele ale inspiraţiei. Nu cunoaştem precis originea inspiraţiei. Inovatorii preiau ceva şi adaugă altceva, acea noutate care conferă o schimbare, o redefinire a ceva care există. Pe aceeaşi hartă regăsim pe marii inventatori sub chipul unor uriaşi vizibili de la mari depărtări. Inventăm, împrumutăm şi adăugăm idei într-o mişcare evolutivă, pe notele unei simfonii neterminate ale unei lumi inspirate de propria sa imaginaţie.

Am învăţat din răbdarea melcilor care se târăsc, din tăcerea pietrelor care ne suportă paşii şi de la anotimpuri, am observat cum se împletesc ideile, în funcţie de capriciile omeneşti. Provocând conştiinţa, am îndrăznit să traversez un ţinut plin de întrebări şi mistere, iar pe poteca trasată prin această carte, mi-a rămas o singură mângâiere: că într-o bună zi, altcineva mai priceput va citi cu blândeţe şi va cerceta acolo unde lumina ştiinţei pâlpâie pe un

teren firav. Pe acest teren şubred, părerea lansată pe unele urcuşuri nu mai are siguranța pământului arat de plugarul care se hrăneşte din munca sa. Acelaşi om, însă, şi-a ridicat privirea scrutând orizonturile, a admirat cerul şi s-a privit cu ochii minții. Din înlănțuirea acestor imagini s-a născut religia, arta şi ştiința. Ce aduc aceste lumini şi cum ne-au inspirat? *Ecce homo*: o creatură care ară, scrutează, admiră şi priveşte stelele, locul de unde răsar cele mai ciudate păreri.

Ce sunt visele? Puncte albe pe cerul minții. De unde vin imaginile primordiale şi ce este imaginarul? Adeseori judecăm prin măsurile standard ale unui grup. Ce este memoria şi de ce nu avem acces la toate amintirile? Mulți oameni îşi amintesc lucruri din viitor sau lucruri pe care nu le-au trăit niciodată, fenomene corespondente unui faimos cuvânt provenit din limba franceză: *déjà vu*. Ce sunt fantasmele şi de ce visele modifică stările sufleteşti în pace sau conflicte interioare? Întrebările sunt o parte din neliniştile unui cugetător. Pe acest domeniu suntem într-o criză a imaginarului ştiințific, deşi avem o imaginație infinită. Instrumentele ştiințifice îşi aşteaptă reacordarea antenelor sensibile pentru a pătrunde corect în cercetarea lumii reprezentărilor psihice. „Cunoaşterea este o percepție" (Platon, Theaetetus 151d-e) şi, cu răbdare, putem observa anumite fenomene complexe. Să admitem, deci, că fiecare lucru are o parte de veridicitate şi că sarcina ştiinței este de a realiza o biopsie în sămânța unui fruct nevăzut. Finalitatea actului de cercetare nu exclude fructul şi nici nu taie arborele. Percepția lumii sensibile este poarta de acces spre lumea imaginarului, iar acest efort necesită o atenție specială acordată fractalilor dintr-un întreg denumit psihicul uman. Pentru Protagoras (490-420 î.Hr.) „omul este măsura tuturor lucrurilor, şi a celor care există precum există, şi a celor care nu există, precum nu există" (Platon, Theaetetus 152a2–4). Răspundem la aceste întrebări datorită capacității noastre de conştientizare, acceptând faptul că, în cele mai ciudate păreri există acel siaj al unui adevăr nedescoperit.

Mulțumesc anticipat cititorilor mei, în speranța că vor regăsi o simbioză potrivită între aşteptări şi răspunsuri. Mulțumesc, în mod deosebit, Doamnei Profesor Elena Zamfir, Domnului Profesor Academician Cătălin Zamfir, Domnului Profesor Nicolae Frigioiu şi

Domnului Profesor Constantin Schifirneț, mentori ştiinţifici, prieteni de nădejde şi modele morale pe care i-am avut aproape pe tot parcursul formării mele profesionale. Mulțumesc colegei mele Simona Stănescu pentru *feed-back*-ul valoros primit pe ultimii metri înaintea botezului sfințit de editură şi mulțumesc redacției Pro Universitaria pentru lumina tiparului. Mulțumesc Domnului Profesor Sorin Cace pentru discursurile sale inspiratoare dezvoltării gândirii practice şi a tenacității, două abilități indispensabile unui tânăr autor. Mulțumesc Doamnei Profesor Decan Alina Bârgăoanu pentru încrederea în maturizarea mea profesională şi mulțumesc Domnului Profesor Valeriu Frunzaru pentru răbdarea milenară de a-mi aminti constant să-mi finalizez lucrarea. Mulțumesc Domnului Profesor Nicu Gavriluță pentru încrederea depusă în mine asemenea sării în bucate. Prin domnia sa i-am simțit lângă mine pe clasici şi prin cărțile sale am cules curajul de a crede că unele visuri se pot materializa. Mulțumesc colegilor mei Mălina Voicu şi Laurențiu Tănase pentru încurajarea tipărită la momentele de cumpănă şi pentru feed-back-ul primit din partea lor în calitate de cercetători în domeniul sociologiei religiei. Mulțumesc Doamnei Profesor Diana Cismaru pentru discuțiile din toamna anului 2019, un dialog inspirator pentru aprofundarea psihanalitică a imaginarului colectiv. Transmit un cald sentiment de recunoştință atât mamei mele (Ana Fitzek) cât şi soției mele (Cătălina Fitzek), îngerii mei păzitori pe orice drum ştiut şi neştiut.

Sebastian Fitzek

Bucureşti, iunie 2020

O scurtă introducere în lumea imaginarului colectiv

Dimensiunea, rolul şi importanța „imaginarului colectiv" sunt relativ cunoscute în societatea academică. Avem impresia şi chiar convingerea că noi înşine suntem stăpânii propriei gândiri şi acționarii unui comportament liber format. Iluzia libertății oferă, şi de această dată, o doză de fanatism naiv, utopic. Suntem, de multe ori, asemenea copilului dornic să alunece în mrejele unei poveşti atrăgătoare, plonjând în universul fantastic al unei zâne menite să ne deschidă ferestrele altor micro-poveşti îmbietoare. O, tu, dulce zână a fantasmelor care ne adormi ca pe fiii Lunii în cutiuțele imaginației tale! Cum, însă, nimic nu este veşnic pe întinderile albe ale vieții, orice vis are şi un sfârşit din care ne trezim, punându-ne o veche întrebare: ce este şi unde este realitatea? Treziți dintr-o stare spre altă stare pare un şir nesfârşit de lumi paralele; problema devine mai interesantă atunci când, conştientizând tranziția continuă a prezentului, realizezi că te afli în mirajul unor cercuri concentrice pentru ca, brusc, să-ți doreşti să te avânți spre lumina din urmă. Migrația spre realitatea ultimă devine cea mai mare provocare pe care îndrăzneala omenească o poate cuceri, un fel de alpinism al conştiinței, în luptă cu abisurile slăbiciunii umane. Forțarea pragurilor este un pariu cu moliciunea cărnii care dormitează pe oase, pentru că în oase se află caracterul cu voința de fier, prin care se biruie somnul. Alegerea se află în noi, în fiecare urcuş prin care învingem platitudinea şi comoditatea stomacului plin. Urmărind împreună aceste rânduri şi pentru a cădea la pace, mi-a venit în minte următorul armistițiu: să acceptăm toți că am avut cândva iluzii sau, cel puțin, odată (pentru cei mai zeloşi cititori) iluzii hrănite de visuri induse din exterior. O parte din aceste visuri au fost create de maşinăria „imaginarului colectiv", iar, în această carte, vom detalia câteva analize şi explicații pe acest subiect.

Influența gândirii personale asupra gândirii de grup sau a grupului asupra individului, coruperea imaginației personale, a unor visuri fabricate de spațiul media sau de lumea virtuală a jocurilor, adoptarea unor seturi de comportamente fabricate în laboratoarele caselor de filme, toate acestea formează o orchestră dirijată de o societate în care individul îşi trăieşte iluzia libertății. Ar putea exista versiuni ale personalității noastre, ca oameni formați în societăți diferite? Probabil, dar în această viață, avem şansa unor alegeri libere. O introspecție rapidă ne aduce un răspuns simplu: sunt zile în care arătăm altfel, nu suntem niciodată aceiaşi. Evoluția noastră este evidentă, însă direcția nu pare clară.

A fi liber cu adevărat presupune un efort ascetic şi nu un drept obținut printr-un contract. Conştientizarea apare ca urmare a unui efort intelectual optim, al renunțării la plăceri, iar cunoaşterea cere răbdare, un proces triplu de asceză spirituală. Iar, dacă un filozof ne-ar întreba unde sunt şi cum măsurăm granițele dintre somn şi realitate, gândindu-se la numere şi distanțe, îi arătăm cerul şi îl rugăm să ne spună unde se sfârşeşte pământul şi unde începe cerul. Distanțele nu contează şi nici numerele nu pot limita curajul celor îndrăgostiți de stele. Abundența cifrelor este tentantă pentru ştiință, mai ales pentru cei obsedați de a măsura orice, însă universul uman şi universul din exterior au făcut altceva: o sărbătoare a recordurilor fără cifre şi un spațiu care transcende finitul rațiunii omeneşti.

În această carte, subiectul imaginarului colectiv este analizat dintr-o perspectivă psihosocială, accentul venind pe raportul dintre sacru şi puterea politică. Există conexiuni între cei doi vectori în sprijinirea unei teorii a imaginarului? Răspunsul la această întrebare a trezit o avalanşă de idei şi analize înghesuite în limita următoarelor pagini. Cuplul dintre cei doi termeni s-a întemeiat pe interferențele istorice şi simbolice dintre politică şi sacru, ca vectori participanți la formarea imaginarului colectiv. Caracterul colectiv decurge din prezența unor stiluri de comportamente, limbaj, seturi de valori şi interacțiuni, prin care indivizii îşi revendică şi îşi conservă identitatea de grup: „Stilurile de comportament sunt considerate limbajul interacțiunii sociale, ele definind intriga şi semantica interacțiunii între grupuri. Aceste stiluri sunt acțiuni ale

fiecărui grup (majoritar sau minoritar), necesare pentru a-şi păstra sau nu propria sa identitate, pentru a valoriza sau nu alte identități sau, pur şi simplu, pentru a influența sau a fi influențat de alte grupuri" (Pérez, Dasi, 1996: 63-64). Orice individ, care aderă la un grup secundar, asimilează diverse comportamente şi obiceiuri specifice acestui grup, dar şi convingeri, ca structuri de gândire, care îl aliniază la credințele celorlalți membri. În cadrul acestui proces, individul este mai precis asimilat, anulându-se o mare parte din contribuția personalității sale autentice. Adaptarea, în acest caz, înseamnă asimilare, un efect al inegalității între puterea de grup şi puterea personală. Cu toate acestea, omul este produsul social al mediului său de referință, care formează cel mai profund substrat al personalității sale. Cu cât grupul este mai depărtat de referințele sale originare, cu atât aderarea sa devine mai superficială. Originea reclamă o interacțiune cu factorii endogeni şi exogeni ai mediului înconjurător, începând de la grupul primar, şi apoi, la grupurile secundare, în care se dezvoltă ca individ. Conceptul de persoană se încadrează într-o viziune mai largă prin triplă simbioză: percepția eului ca individ, percepția apartenenței la un grup primar şi percepția apartenenței la un grup extins. Ascensiunea de la simplu la complex prin cele trei niveluri de percepție presupune şi o inversiune de la complex la simplu, prin care individul îşi modifică şi îşi adaptează personalitatea la personalitatea de grup.

Comunitatea este depozitarul unui imens bagaj semiologic de imagini, valori, percepții şi credințe colective care formează memoria sa istorică şi socială. Memoria joacă un rol-cheie în conturarea sentimentului de apartenență, proces care devine posibil prin exercitarea ritualurilor de grup. Rememorarea unor evenimente-cheie sau a unor eroi, personalități istorice, întemeietori sau a unor zile comemorative fortifică unitatea grupului, accentuând nevoia de continuitate. Cunoaşterea personalității unui grup echivalează cu biografia personalității unui individ. Raportul de influență şi control este însă inegal, în favoarea grupului. Între memoria unui membru şi memoria colectivă apar interferențe interesante care determină o coeziune mai mult sau mai puțin puternică. Cu cât această memorie circulatorie, de la grup la individ, diminuează ca intensitate şi importanță, cu atât există pericolul ca grupul respectiv să dispară.

În cazul în care ne îndoim de acest fenomen, ne putem gândi la raportul între limba vorbită, individ şi comunitate. O limbă devenită moartă este consecința deciziei impuse sau voite a mai multor generații de a se exprima într-o altă limbă.

Ca urmare a analizei acestor relații şi fenomene, se poate afirma că imaginile locale (memoria geografică), limbajul, comportamentele, obiceiurile, credințele, prejudecățile, stereotipurile, valorile locale şi datele istorice compun spațiul imaginarului colectiv. Aceste particularități sunt percepute prin identificarea reprezentărilor, ca microelemente ale universului psihic. Reprezentările colective formează suportul gândirii simbolice. În 1898, Émile Durkheim a introdus conceptul de reprezentare colectivă, punând bazele psihologiei sociale, în scopul de a fi acceptată ca ştiință autonomă. Pentru Émile Durkheim raportul între impulsurile nervoase şi reprezentările psihice individuale constituie un argument asociativ cu relația de control şi influență exercitată de societate asupra indivizilor (Durkheim, 2002: 17). În orice stat, controlul se manifestă prin autoritate, acestea fiind în limbajul simbolic reprezentări colective ale puterii. Dimensiunea politică şi socială a reprezentărilor abundă în imagini mentalul unui individ, fără diferențieri precise. „Putem presupune că aceste imagini sunt categorii de „senzații mentale", impresii pe care obiectele sau persoanele le lasă pe creierul nostru. În acelaşi timp, ele mențin actuale urmele trecutului, ocupă anumite spații în memoria noastră pentru a le proteja de dezordinea schimbării şi fortifică senzația de continuitate a mediului înconjurător, ca şi a experimentelor individuale şi colective" (Moscovici, 1997: 36). Prezența lor formează spațiul imaginarului colectiv, în care memoria istorică şi ideologia converg sub forma unui imaginar politic. În acest punct, ideologia devine un sistem de valori politice şi nu de *status-quo.*

În literatura de specialitate, subiectul imaginarului colectiv necesită o nouă atenție în ceea ce priveşte formularea temelor care fac obiectul analizei constructelor sociale. Noțiunile: „sacrul" şi „puterea politică" participă la formarea unui cuplu categorial distinct, fiecare cuvânt identificându-se analitic cu termenii: „putere" şi „sacralitatea puterii". Modelul propus aici este complementar altor modele consacrate, cum ar fi: *sacrul* şi *profanul*, model, pe care Mircea Eliade l-a propus pentru interpretarea fenomenului religios.

În prima parte a cărții am realizat o analiză a conceptelor în scopul susținerii unei teorii proprii a imaginarului, iar, în a doua parte, am evidențiat rolul sacrului în dezvoltarea puterii politice, ca model de interpretare a reprezentărilor sociale. Prima parte cuprinde capitolele 1-7, studii psihosociale axate pe problematica sacrului în raport cu religia, istoria şi imaginarul colectiv; a doua parte însumează capitolele 8-11, cu studii detaliate despre raportul dintre sacru şi puterea politică. Abordarea multidisciplinară a termenilor este obiectivul semnificativ tangibil în complexitatea domeniilor incluse studiului imaginarului colectiv.

Aparatul metodologic este susținut, în principal, de metoda convergenței şi de analogia simbolurilor. Convergența este o metodă propusă şi aplicată de antropologul Gilbert Durand în interpretarea marilor gesturi reflexologice (dominația sexuală, dominația posturală, coborârea digestivă şi gesturile ritmice) prin care explică formarea percepțiilor în fixarea diferitelor obiecte şi obiceiuri (Durand, 1992: 45). Metoda convergenței contribuie la reperarea constelațiilor de imagini şi simboluri comune grupurilor de indivizi în formarea şi structurarea unei gândiri colective, supraindividuale, impersonale, cu impact major asupra fiecărui individ. Izomorfismul simbolurilor din limbaj sunt apropiate imaginilor psihice prin care se stabilesc relațiile convergente între diferite grupuri de elemente aflate în contact, acțiune sau simbolizare.

CAPITOLUL I

ABORDĂRI PSIHOSOCIALE ALE IMAGINARULUI COLECTIV[1]

Studiul imaginarului colectiv are o istorie relativ recentă şi s-a înfiripat concomitent în cadrul mai multor şcoli de gândire sociologică, antropologică, dar şi de comunicare. În acest capitol am enumerat o parte semnificativă din curentele şi cercetările care preocupă acest subiect din perspectiva unor abordări multiple. În prima parte a secolului XX-lea, studiul imaginarului colectiv a fost întemeiat, ca domeniu ştiinţific, prin contribuţiile şi meritele unor filozofi, sociologi, psihanalişti şi antropologi consacraţi: Henri Bergson, Carl Gustav Jung, Jean Paul-Sartre, Gaston Bachelard, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur, Charles Baudouin, Jean Piaget, Gilbert Durand, Jaques Lacan, Henry Corbin, Roger Caillois, Cornelius Castoriadis, Jean-Jacques Wunenburger, Manfred Steger şi Paul James etc. În prezent, amploarea acestui domeniu a cunoscut o largă popularitate pentru toţi cei interesaţi de cercetarea comunităţilor, având la bază şase abordări complementare:

a. Abordarea psihosocială a imaginarului colectiv din perspectiva reprezentărilor sociale prezente în spaţiul cultural al comunităţilor. „Trăsătura lor comună rezidă din faptul că exprimă o reprezentare socială pe care indivizii şi grupurile şi-o formează cu scopul de a acţiona şi de a comunica. Asemenea reprezentări sunt, evident, cele care fasonează acea realitate pe jumătate fizică, pe jumătate imaginară care este realitatea socială" (Moscovici, 1997: 13).

„Imaginarul ştiinţific se restrânge mereu la limitele probabilisticii".
Thomas Huxley
(biolog englez, 1825 – 1895)

[1] Acest capitol conţine anumite părţi modificate după un studiu personal: Sebastian Fitzek (2016), A semiotic interpretation of collective imaginary, în *Social inclusion in digital era*, Cristina Cârţiţă-Buzioianu, Elena Nechiţă (coord), Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, pp. 83-96.

În această viziune apar două concepte cheie prezentate din perspectiva psihosocială: „reprezentarea socială" şi „realitatea socială". Reprezentările sociale dintr-un grup au rolul de a uniformiza imaginile în rândul tuturor indivizilor, construind un bagaj semiotic universal de comunicare, valorizare şi aşteptări. Realitatea socială este un spațiu în care realitatea fizică fuzionează cu imaginarul colectiv, rezultat din personalitatea comunității respective. „Personalitatea unei comunități nu se evidențiază prin vocația şi numărul corifeilor săi, cât prin mediul cultural competitiv pe care-l adoptă" (Necula, 2011: 182). În comunitățile tradiționale, reprezentările sociale cele mai vechi sunt extrase din miturile fondatoare, care se află la baza identității lor politice şi culturale. Miturile fondatoare conțin un set de reprezentări înscrise în spațiul memoriei sociale, sub forma unor canoane care justifică nevoia de conservare a unor valori, de continuitate şi de proiecte de viitor.

Psihologia cognitivă a contribuit în mod decisiv la analiza gândirii de grup, în funcție de universul reprezentărilor sociale. În studiile dedicate dezvoltării personalității la copii, Jean Piaget a demonstrat existența unor conexiuni fireşti între reprezentarea obiectelor fizice, reprezentările sociale, reprezentările psihice, dezvoltarea inteligenței şi motricitate, identificând trei scheme de structurare a inteligenței:

- schema comportamentală (senzomotorie), care are rolul de a reprezenta, a reacționa şi a răspunde față de obiectele exterioare;
- schema simbolică, (reprezentări fizice ale unor obiecte şi coduri verbale) provenite în urma experienței trăite la nivelul reprezentărilor sociale, care devin reprezentări psihice;
- schema operațională, activitate mentală, care acționează asupra obiectelor prezente la nivelul gândirii (Piaget, J. 1952: 226-243).

Imaginarul se manifestă şi prin imaginație, ca punte spre lumea fantasmelor, a poveştilor şi a unor lumi fantastice. Între capacitatea de imaginație, memorie şi inteligență există un raport de interdependență proporțională. Se spune că geniile au fost posesorii unei memorii uriaşe, bogate în cunoştințe dar şi în fantasme, iar acest

lucru nu este întâmplător. Un aspect relevant este modul de structurare al amintirilor în memoria unui individ, prioritățile anumitor personaje, trăiri sau evenimente, unele mai prezente față de altele. Amintirea este de fapt, o imagine psihică, termen folosit în psihologie pentru a desemna capacitatea minții umane de a percepe mental obiectele şi lucrurile din afara noastră. O definiție clară este dificilă, dat fiind sfera largă a elementelor care intră în constelația reprezentărilor psihice. Cercetarea imaginilor psihice devine un subiect al inconştientului colectiv, termen propus şi analizat de Carl Gustav Jung în cartea sa intitulată: *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*. Inconştientul reprezintă partea invizibilă a psihicului uman, un spațiu responsabil cu memoria şi imaginația. Prezența inconştientului a fost explicată de Sigmund Freud în cartea sa *Psihopatologia vieții cotidiene* (1901), prin teoria actelor ratate, susținându-se faptul că memoria umană produce, de multe ori, erori de limbaj sau de cuvinte prin conflictul dintre conştient şi inconştient. Lapsusul este o dovadă nu a lipsei de memorie, ci a contactului între conştient şi memorie, presupunându-se că memoria se află în inconştient şi că nu este disponibilă în totalitate conştientului. Spațiul invizibil este o prelungire a conştientului, cu care relaționează. Negarea acestui univers psihic prelungit înseamnă amputarea personalității umane, care face apel, uneori, la o memorie complexă, depăşind experiența dobândită sau trăită a indivizilor.

b. Abordarea semiotică a imaginarului colectiv din perspectiva comunicării, ca paradigmă a interacționismului simbolic,[2] un curent sociologic important apărut la sfârşitul secolului XIX. Interacționismul simbolic aplică şi explică schimbul de valori şi idei, prin intermediul comunicării interculturale. „Structura mentală (mind) este rezultatul procesului social de interacțiune sau de comunicare interacțională bazată pe vehicularea de semnificații şi de simboluri prin intermediul limbajului" (Vlăsceanu, 2008: 65). Limbajul nu oferă doar o simplă interacțiune între doi subiecți, dar ajută, în acelaşi timp, la conştientizarea *sinelui*, ca parte complexă a

[2] Curent sociologic apărut în cadrul Şcolii de la Chicago în 1892 în cadrul departamentului de sociologie al aceleaşi universități. Inițiatorii acestui curent au fost C.H. Cooley, J. Dewey, W.I. Tomas, G.H. Mead şi R.E. Park. Cel care a dezvoltat şi a introdus acest curent sub denumirea de „*interacţionism simbolic*" a fost H. Blumer, care în 1937 preia o parte din ideile şi principiile dezvoltate de G.H. Mead şi R.E. Park.

personalității umane. Prin limbaj dezvoltăm latura extravertită a personalității, manifestată în actul interacțiunii cu un alt actor, iar, în mediul reprezentărilor psihice apar percepții cu privire la propriul sine şi percepții cu privire la sinele celuilalt. „Interacțiunea şi interacțiunea simbolică, formarea şi devenirea sinelui, sinele, simbolul şi înțelesul său, situația şi devenirea situației ş.a.m.d. sunt noțiuni care au intrat deja în patrimoniul sociologiei şi comunicării, asociate fiind cu Şcoala de la Chicago şi produsul său cel mai durabil.*"* (Dobrescu, Bârgăoanu, 2003: 54). Teoria coincide cu viziunea lui Cooley, susținută în sintagma „sinele oglindă" din cărțile sale: *Social organization: a study of the larger mind* (1910) şi *Human nature and the social order* (1922), în care autorul explică importanța relațiilor interpersonale în percepția sinelui. Prin interacțiunea cu ceilalți, percepem o imagine reflectată din care ne însuşim o parte din percepțiile altora. Acelaşi lucru se poate extrapola şi în ceea ce percep ceilalți, la rândul lor, în ceea ce noi transmitem retur, fenomen care indică o relație interdependentă pe principiul tranzacțional: „dacă tu mă iubeşti şi eu te iubesc" sau „dacă tu mă urăşti şi eu te urăsc". Lipsa de apreciere poate deveni o sursă de frustrare şi chiar conflict. Spre exemplu: avem o imagine pozitivă despre noi înşine, dar, dacă ceilalți transmit un *feed-back* negativ, acest lucru ne afectează şi ne îngrijorează. Influența grupului devine o presiune negativă, deranjantă, în care dispare confortul personal. Dacă *feed-back*-ul este, în schimb pozitiv, atunci stima de sine creşte. Prin interacțiunea cu ceilalți, suntem foarte influențabili, iar ceilalți devin, la rândul lor, influențabili la ceea ce noi le transmitem. Aprecierea, neutralitatea, indiferența sau respingerea se află la baza interacțiunii emoționale cu ceilalți. În funcție de aceste poziționări, se produce şi o ierarhizare a membrilor, un joc în care atitudinile pro sau contra devin inevitabile. Prezența unui vârf ierarhic generează apriori o stare de supunere sau dominație. Lupta pentru putere devine un comportament inconştient şi dificil de eschivat. Din acest motiv, grupurile secundare şi cele extinse sunt apriori conflictuale, mergând, în final, până la excluderea sau exilarea celor revoltați ca rezultat al agresivității. De exemplu, în societățile arhaice, una din cele mai mari pedepse era izgonirea din comunitate, pedeapsă considerată mai rea ca moartea. Exilul era o formă de respingere a

identității, a negării şi a înstrăinării forțate, care altera percepția propriului sine, iar, în unele cazuri, se prefera sinuciderea.

O abordare strict semiotică o regăsim în lucrarea *Cuvintele şi lucrurile*, mai precis în epistema lui Michel Foucault, în care se lansează o nouă teorie a cunoaşterii, în funcție de reprezentările limbajului specific unei epoci. „Codurile fundamentale ale unei culturi – acelea care îi guvernează limbajul, schemele perceptive, schimburile, tehnicile, valorile, ierarhia practicilor sale – fixează din capul locului pentru fiecare om ordinile empirice cu care acesta va avea de a face, în care se va regăsi" (1996: 38-39). Dezvoltarea paradigmatică a limbajului a influențat gândirea empirică, percepțiile, reprezentările, cât şi ştiințele care s-au dezvoltat sub configurația sa. Astfel, Foucault distinge succesiunea a trei tipuri de episteme specifice succesive în istoria şi cultura spațiului european:

- perioada preclasică fixată în secolul XVI;
- perioada clasică între secolele XVII şi XVIII;
- perioada modernă, începând cu sfârşitul secolului XVIII şi secolul XIX.

Cunoaşterea, în cele trei perioade istorice, este determinată de practica diferită a discursului. Spre exemplu, în perioada preclasică, epistema era construită pe puterea semnificantului care transpunea totul în imaginea Divinității. Cunoaşterea devine, astfel, un act sacru prin care omul se apropie de adevărul absolut prin divinație, o inițiere orfică, tainică şi mistică, practicată doar de spiritele superioare. Semiotica limbajului divin este textul şi obiectul propus descifrării, inaccesibil oamenilor simpli. Epistema clasică este definită prin analiza reprezentării, ca un act de curaj în sine, eliberând omul de teama de a se întreba sau de a se îndoi de actul sacral. În prima etapă, apare o asociere între sacru şi profan, sub forma unui compromis între textul divin şi tendința gândirii omeneşti de a pune totul la îndoială. Schimbarea față de vechea ordine este evidentă, prin încălcarea unui tabu, în care Dumnezeu este răstălmăcit, odată

cu perioada Reformei. În a doua fază a apărut critica, ca analiză de construcție a limbajului. În perioada clasică asistăm la o revenire la ştiințele interzise: retorica, taxonomia şi gramatica limbajelor. Epistema modernă se caracterizează prin dispariția relației indestructibile între lucruri şi reprezentări, factorii economici, politici şi sociali, determinând o explorare a limbajelor dependente de istoricitatea şi civilizația tehnică. Tripla relație: muncă – limbaj – trai reconfigurează filozofia omului modern, care îşi impune un ritm propriu de viață şi de apreciere a valorilor, a timpului, cât şi a propriei existențe. Ştiințele se repliază la o dezvoltare aplicată, comercială şi de consum, în care legea pieței dictează o nouă viziune asupra ființei umane. „Câtă consolare totuşi şi ce profundă împăcare să gândeşti că omul nu este decât o invenție recentă, o figură ce n-a împlinit încă două secole, o simplă cută în cunoaşterea noastră şi că el va dispărea o dată ce aceasta îşi va fi regăsit o formă nouă" (Foucault, 1996: 450). Să sperăm că noua formă, capabilă să redefinească ființa umană, va include şi natura sa spirituală, transcendentă; în caz contrar, ne îndreptăm spre o viziune materialistă dictată de ambițiile stomacului şi ale ego-ului.

Dar cine este sinele? Personajul de serviciu în momentele de singurătate, cel care răspunde întrebărilor minții, care provoacă planuri, judecăți şi idei, aprobând sau dezaprobând de la etajul unei instanțe morale. Sinele este sfetnicul de taină auzit doar în liniştea gândurilor. Conştientizarea sa este similară unei percepții obscure a unei personalități separate, o umbră intimă într-un dialog cu interiorul (acel *inner self*). Apariția sa cere un efort continuu al minții, atenție şi revenire. Sub haina de profet răspunde des şi întreabă rar. Sinele proiectează, leagă lucrurile, conspiră, îmbracă şi creionează un viitor posibil în momentele de dubii existențiale. Paradoxal, un dialog intim cu acesta odihneşte creierul, eliberându-l de griji, aducând claritate şi linişte. Sinele este prietenul ascuns din noi, în drumul spre orice zare a vieții.

c. Abordarea psihanalitică a imaginarului colectiv, prin apel la imaginație, este provocarea de vârf în acest domeniu. Imaginația este o funcție şi o abilitate a minții umane, prin capacitatea sa de a genera, a codifica şi a decodifica imaginile psihice. Dacă ar fi să identificăm un obiect de studiu al imaginației, imaginea psihică este

răspunsul potrivit. În urma lecturării operei lui Carl Gustav Jung, am constatat că autorul extinde subiectul imaginației din spațiul personal al individului, în care se regăseşte „inconştientul personal" descris de Sigmund Freud (1906), la spațiul complex care defineşte „inconştientul colectiv" (1933). Inconştientul personal se opreşte la viziunea particulară a omului dominat de instinctele sexuale în care îşi cultivă ego-ul, în vreme ce inconştientul colectiv este o achiziție filogenetică datorată experiențelor speciei umane. În cadrul acestor relații, se construiesc „realitățile istorice" şi „realitățile imaginate", ca simbioză a prezentului cu o lume primordială, mitică în sensul eliadian, a unei istorii neinterpretate. Imaginația este un punct de convergență şi de conectare a unor realități multiple. În cheia interpretării psihanalitice, istoria reprezentărilor sociale este, într-o anumită măsură, un rezultat al imaginației, o bază uriaşă de date, infinită, prin care mintea umană recreează obiecte şi fapte prin simbolizarea lumii exterioare. Totul depinde de capacitatea şi forța omului de a conştientiza existența, energia pură nepieritoare şi faptul că nimic nu se pierde. Omul valorifică existența universului, iar universul îi oferă totul.

Psihanalitic

Din perspectivă filozofică, imaginația devine atributul imaginarului şi nu al imaginii. „Vocabula fundamentală care corespunde imaginației nu este imaginea, este imaginarul. Valoarea unei imagini se măsoară prin haloul imaginarului. Grație imaginarului, imaginația se dovedeşte esențialmente deschisă, evazivă. Ea este, în psihicul uman, experiența însăşi a deschiderii, experiența însăşi a noutății." (Bachelard, 1943: 10-11). Imaginarul devine o bibliotecă uriaşă care influențează mintea umană din exterior spre interior, dincolo de viața indivizilor şi care se conservă într-un inconştient global al umanității. Caracterul colectiv presupune o memorie universală şi o stare de fapt, prin care experiențele anterioare ale strămoşilor se desprind din anonimatul experiențelor particulare. Imaginile arhetipale sunt imagini primordiale, venite din substratul cel mai adânc al istoriei prin care se explică inconştientul colectiv. În teoria arhetipurilor, Jung explică motivul pentru care imaginile psihice sunt mai puternice față de obiectul în sine, iar valoarea lor este mai mare.

„Cu arhetipurile, lucrurile stau altminteri. Înțeleg prin arhetip ceea ce am numit, printr-un termen împrumutat de la Jacob Burckhardt, „imagine primordială". Arhetipul este o formulă simbolică codată într-un set de reprezentări colective care intră în funcțiune ori de câte ori fie că nu există încă noțiuni conştiente, fie că acestea sunt absolut imposibile, din rațiuni interioare sau exterioare. Conținuturile inconştientului colectiv apar în conştiință sub formă de concepții şi înclinații marcate. Individul le interpretează, de regulă, ca fiind determinate de obiect - de fapt, în mod eronat, căci ele provin din structura inconştientă a psihicului şi sunt doar declanşate de acțiunea obiectului. Aceste înclinații şi concepții subiective sunt mai puternice decât influența obiectului, valoarea lor psihică este mai mare, în aşa fel încât ele se suprapun tuturor impresiilor" (Jung, 1997: 408). Spiritul liberului arbitru este de multe ori alterat de predispoziția psihică de a alege sau de a aprecia ceva. Obiectivarea devine un exercițiu al detaşării față de obiect doar în condițiile în care natura umană, introvertită sau extravertită, poate conştientiza această tendință.

Jung consideră că imaginile primordiale sunt arhetipuri care generează acțiuni previzibile, care pot fi descoperite şi studiate printr-un efort de decodificare şi codificare a normelor de comportament. Jung pune accentul pe imaginea primordială care explică prezența arhetipului colectiv, dincolo de imaginea personală. Imaginea primordială se transmite sau se moşteneşte, oferind grupurilor o anumită culoare locală.

Pentru Jung, arhetipalitatea imaginii are un caracter inconştient care poate fi depistat în experiențele religioase. În ce cheie s-ar putea decripta o asemenea afirmație: „Sfântul Duh este un fapt transcendent care ni se prezintă ca o imagine arhetipală" (Jung, 1989: 138)? Jung vede în Divinitate o proiecție, care nu ne dezvăluie chipul adevărat al lui Dumnezeu; omul, însă, îşi imaginează Divinitatea ca fiind ceva similar cu perfecțiunea. Pentru omul religios, asocierea perfecțiunii cu divinitatea devine măsura tuturor lucrurilor, prin care cântăreşte lumea interioară şi lumea exterioară. În cazul societăților tradiționale, imaginea primordială are un caracter arhetipal, cu rădăcini în inconştientul colectiv, prin care individul se asociază cu spiritul, istoria şi personalitatea unei comunități.

Inconştientul colectiv este camera ascunsă a unei societăţi umane, locul în care toţi indivizii interacţionează şi relaţionează pe un plan psihic global, fără a se conştientiza acest lucru. Ceea ce se întâmplă în mod particular unui individ se răsfrânge, într-un fel sau altfel, celorlalţi indivizi. Orice vibraţie, emoţie sau gând influenţează direct sau indirect pe ceilalţi membrii. Singura problemă a acestor relaţii este că nu le conştientizăm ca efecte ale unor cauze în care depindem, cumva, unii de ceilalţi. Iată de ce rolul psihanalizei este relevant în cercetarea reprezentărilor sociale, cât şi a modului în care acestea influenţează gândirea şi comportamentul uman.

Teoria arhetipurilor completează abordarea semiotică prin trecerea de la analiza limbajului, ca mod de interacţiune culturală, la o analiză a comportamentului, înlocuind conceptul de reprezentare socială cu conceptul de imagine psihică.

Perspectiva lui Sartre este, de asemenea, relevantă prin distincţia clară între conceptul de imagine şi percepţie, ca dublet mnezic (Sartre, 1936: 115). În imaginar, imaginea nu dublează percepţia în procesul de vizualizare a unui obiect, ci îl recreează într-un model artistic prin intermediul simbolurilor cu care operează inconştientul. Valoarea artistică reiese clar prin procedeul de sinestezie, de amintire şi identificare cu ceva deja existent. Imaginarul este raţiunea sufletului, aşa cum gândirea defineşte raţiunea simţului comun. Distincţia este vizibilă în afirmaţia lui Blaise Pascal: „inima îşi are raţiunile ei pe care raţiunea nu le cunoaşte", dar totuşi comunică raţiunii prin intermediul imaginaţiei. Ceea ce comunică şi modul cum comunică ar ţine de un sistem hermeneutic al simbolurilor mai puţin inteligibile; această zonă rămâne, însă, un spaţiu puţin explorat de ştiinţă. Rezultatul este un produs perceput de conştient, care proiectează o lumină psihică asupra obiectului, asemenea unei fotografii, în care lumina expusă relevă imaginea dintr-un diafilm.

Există oare vreo similitudine între imaginar, inconştient şi procesul de conştientizare? Răspunsul este afirmativ. „A ne imagina" înseamnă „a conştientiza" şi, nu neapărat, a gândi. Obiectul din lumea exterioară se reflectă în inconştient, un spaţiu dincolo de raţiune şi de legile fizice. Percepţia este rezultatul obţinut la confluenţa celor două lumi care încearcă să creeze un compromis între realitate şi fantasmă.

Percepția mentală diversifică simplul conținut fizic al unui obiect într-un număr de reprezentări ideatice multiple. Orice reprezentare este unică, iar particularitatea sa este redată de structura microfizică a emoției sale. Pe un palier larg, ansamblul lor este interconectat, proprietate care le conferă o anumită coerență logică, dar şi o profunzime rezultată din particularitățile micro şi macro ale imaginii. Să luăm, ca exemplu, imaginea unei biblioteci într-o casă. Reprezentarea sa fizică se completează cu alte imagini care fac parte din peisaj. Camera este imaginea de ansamblu, iar biblioteca este o substructură de o mare valoare, ca adâncime. Biblioteca deține un întreg arsenal de cărți care, la rândul lor, intră în subdiviziunile altor universuri şi amintiri. Mărind imaginea şi alegând o carte intrăm într-un univers diferit, cu istorii şi personaje diferite. Trecerea de la simplu la complex se reflectă în infinita posibilitate a unei cărți de a ascunde microuniversuri, pe care doar cititorul le poate descoperi cu răbdare. Mărind imaginea la dimensiunea unei pagini, descoperim relatări şi personaje care, la rândul lor, deschid alte microuniversuri. Imaginile se succed, fiecare micro imagine devenind temelia sau portalul unor alte spații şi lumi, iar procesul poate continua la infinit. În realitate, aceste micro şi macro imagini comunică perfect, fără să le cunoaştem limitele de sus sau de jos. Legătura între bibliotecă şi carte nu este aparentă, nici întâmplătoare.

Omul care a parcurs lecturarea unei biblioteci în viața sa capătă şi dezvoltă necontenit imaginația prin acest exercițiu îndelungat. Creierul codifică şi decodifică, nu doar citeşte, ca un aparat de recunoaştere a unor semne, ceea ce îi permite să absoarbă un set uriaş de cunoştințe. Iată de ce, apropierea sau depărtarea (*zoom in sau zoom out*) dezvăluie dimensiunile complexe ale unei singure imagini şi arsenalul său infinit ascuns vederii noastre. Firul depărtării sau al apropierii este o călătorie sau o opțiune spre care năzuim. Gândul este ca vârful unui *pick-up* pe suprafața unui disc cu multe melodii, un disc special care, spre

deosebire de cele clasice, are şi proprietatea de a deține un număr infinit de alte minidiscuri pierdute în imensitatea suprafeței sale.

Conexiunile între micro şi macro imagini sunt susținute de relațiile unei structuri față de substructurile sale. Fenomenul este prezent în natură şi este explicat prin teoria fractalilor care analizează acest fenomen. „Este bine-cunoscut, în literatura de specialitate, că prin teoria fractalilor se conturează ideea că orice element sau fenomen din realitatea înconjurătoare reprezintă sau poate fi reprezentat sub forma unui fractal. De aceea trebuie apreciat faptul că fractalii pot fi priviți ca procese simple care generează rezultate complexe întrucât prin intervenția sa, haosul provoacă un output unic şi cu o dimensiune haotică direct proporțională cu complexitatea fenomenului analizat" (Stancu *et al*, 2013: 89). Termenul fractal a fost introdus, în 1975, de Benoît Mandelbrot şi provine din cuvântul latin *fractus* care înseamnă fracturat, piatră spartă sau divizată (Mandelbrot, 1982: 6). În această cheie sunt simbolizate şi imaginile psihice care coexistă într-un raport de interdependență structurală.

d. Abordarea etnocentristă a imaginarului colectiv vine din perspectiva diferențelor, semnalate sub forma unor stereotipuri şi prejudecăți în spațiile politic, economic şi social. În Europa ultimilor ani, problema migrației musulmane masive este asociată, în imaginarul occidentalilor, cu flagelul terorismului care a distorsionat imaginea unei civilizații sub două aspecte: rasial şi religios. Cauzele economice, de integrare şi conviețuire au generat relații interetnice agresive iar, în multe cazuri, zonele de vecinătate au devenit spații de conflict. „Imaginea duşmanului" sau a „invadatorului" se propagă, ca stereotip în societatea şi politica multor state vestice, potrivit premisei că emigranții sunt principalii vinovați pentru problemele economice apărute după criza din 2008.

Pentru Taguieff, în spatele intereselor economice se ascunde problema teritoriului, ca spațiu de rezistență împotriva invaziei popoarelor migratoare (2001: 174). După 2008, lumea europeană este schimbată datorită unor mutații demografice survenite în ultimii zece ani. Amintesc aici că, în 2015, Germania a primit oficial peste

800.000 de emigranți, majoritatea provenind din țări beligerante ca Siria, Afganistan, Palestina şi Libia. Odată cu escalada acestui fenomen generat de conflictele din Orientul Mijlociu, s-a observat o amplificare a intoleranței, care, în aceste situații, a îmbrăcat un caracter rasist. Gândirea colectivă structurează particularitatea percepției despre noi şi ceilalți, iar, datorită ei, se perpetuează un set de imagini cu prejudecăți şi stereotipii, transmis de la o generație la alta.

Gândirea colectivă îşi are rădăcinile în memoria moştenită, transmisă de generațiile precedente, cu excepția societăților care au decis să rupă brusc cu vechile tradiții. În cazul globalizării, se formează o gândire colectivă globală reflectată în conceptul de cetățean al lumii. Orice om este subiectul unei identități revendicate la un trecut şi nu se poate sustrage acestui demers. Structurile imaginarului local al comunităților se opun procesului de globalizare care țintește spre o universalizare a indivizilor şi nu o izolare în fracțiuni. Utopia universalizării se loveşte de problema identificării cu trecutul, care îşi revendică unicitatea şi care nu se poate pierde într-o viziune universalistă. Oamenii sunt prizonierii unui trecut şi moştenitorii unor relații solide. Respingerea globalizării ascunde şi o atitudine defensivă față de pericolul anulării trecutului.

În cazul emigranților, se constată acelaşi conflict care împiedică schimbarea vechilor reprezentări cu altele noi, modificându-le percepția identității. Acceptarea emigrantului de către ceilalți se confirmă doar atunci când acesta se adaptează valorilor locale. Emigrantul este obligat să-şi însuşească noile valori, prin aculturație, care se suprapun peste cele vechi, altfel, riscă să intre în conflict cu cei din jur.

Globalizarea întâmpină o uriaşă provocare, astfel că se pune următoarea întrebare: cum pot dispărea conflictele generate de structurile particulare ale gândirii colective, atâta vreme cât orice comunitate umană tinde să păstreze sau să respingă ceea ce nu corespunde cu ea însăşi? Această întrebare îşi aşteaptă încă răspunsul. Pentru unii globalişti, educația noilor generații ar fi o posibilitate, în condițiile în care există deja aceste sisteme de învățământ menite să formeze „omul nou al globalizării". Soluția propusă funcționează relativ, în cazul societăților tradiționale majoritare pe glob. Cele două alternative generează aşadar o situație

de criză, ceea ce explică faptul că globalizarea este o dilemă, riscându-se o altă utopie a istoriei.

Abordarea etnocentristă a imaginarului colectiv se susține şi pe studiul enclavelor culturale, istorice şi lingvistice aflate pe acelaşi teritoriu. Zona fierbinte de interacțiune şi vecinătate cu alte grupuri etnice a provocat multe probleme în secolele XX şi XXI. Printre cele mai importante analize empirice realizate în România cu privire la alteritate şi relații interetnice amintesc aici 3 rapoarte reprezentative:

- raportul Institutului de Marketing şi Sondaje (IMAS) realizat la solicitarea fundației Korunk în anii 1993-1995;
- raportul realizat de către Centrul de Cercetări Interetnice (CCRIT) în anul 2000;
- raportul realizat şi finanțat de USAID (Kivu, 2002: 75).

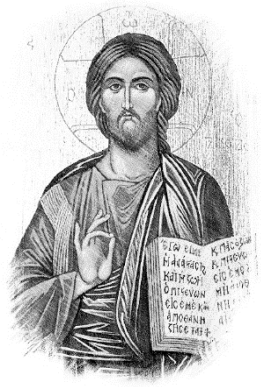
Cele trei rapoarte aduc argumente interesante cu privire la evenimentele tragice petrecute la începutul anilor 90', când în România a izbucnit o avalanşă de conflicte interetnice, în special în spațiul transilvănean (Târgu Mureş, Baia Mare etc). Nevoia de afirmare a identității minorităților a răbufnit în urma tăcerii impuse în perioada comunistă. Afirmarea minorităților, recunoaşterea şi eliberarea de sub jugul totalitarismului au răbufnit, ca un strigăt îndreptat împotriva tiraniei majorității. Apropierea între minorități şi majoritate a devenit dificilă şi delicată, mai ales, atunci când minoritatea maghiară a cerut autonomie politică, cu riscul de a arunca în aer principiul suveranității naționale. Soluția de a atenua conflictele etnice la nivel european a eşuat sub steagul multiculturalismului, care a creat şi a generat în mod neaşteptat alte probleme în urma promovării politicilor de discriminare pozitivă. Nu acelaşi lucru se poate spune şi despre pluralism, o modalitate încurajată politic, conform căreia indivizii, indiferent de etnie sau rasă, sunt tratați ca cetățeni egali în fața legilor țării.

Pentru Culas şi Robinne, imaginarul colectiv etnic devine necesar în cercetarea şi înțelegerea comunităților etnice, ca act de construcție al „spațiului vital" (2010: 9). Arealul geografic național şi prezența unor granițe etnice fictive determină sau justifică spiritul şi cronologia unei comunități istorice, care s-a instituit în aceste locuri şi care intră în memoria colectivă a autohtonilor. Ritualul

comemorării unor date importante şi prezența simbolurilor, ca identitate, au rolul de a revitaliza trecutul, prin prezența imuabilă a sacrului. Acest principiu al continuității este reprezentativ în relația cu ceilalți, cu majoritatea sau cu alte grupuri etnice. Nevoia psihologică de a fi diferit față de ceilalți creează laitmotivul rebeliunii identității prin diferențiere, desprindere şi valorificare a propriului grup, în defavoarea grupurilor vecine. Teritoriul grupului etnic este un spațiu fizic cu caracter sacru, delimitat de prezența unor credințe religioase, a unei culturi, limbi, tradiții şi obiceiuri, care sunt asimilate treptat în memoria colectivă a oamenilor.

În literatura africană, imaginarul colectiv apare ca termen cheie folosit în interpretarea culturii civice în spațiul multietnic. Ebenezer Obadare crede că, în democrația din Senegal, orice comunitate trebuie reprezentată politic. Ignorarea acestui principiu atrage inevitabil „conflicte grave" (Obadare, 2010: 60). În ultimele două secole, istoria Africii abundă în exemple nefericite, semnalate în Rwanda, Etiopia, Coasta de Fildeş, Mali, Sudan, Nigeria, Libia etc. Abordarea pur politică a conflictelor nu a stopat şirul ororilor şi al masacrelor. Imaginarul african este un imaginar interetnic fixat mai mult pe relațiile de vecinătate şi, mai puțin, pe segmentul centru - periferie. Observația a fost atestată de cercetările efectuate pe continentul african de antropologii americani E.E. Evans Pritchard şi M. Fortes (1940), autori care au ajuns la concluzia că există o opoziție complementară între societățile nestatale, segmentare şi cele statale, constatând o evoluție diferită a politicului față de viziunea europocenstristă. În aceeaşi viziune, antropologul francez Marc Abeles analizează cele două spații: african şi european, prin comparația noțiunii de „societate statică" cu noțiunea de „societate segmentară", în care apar grupurile lipsite de centralizarea controlului administrativ, politic şi militar. Efectul acestor dezorganizări operează o schimbare a relațiilor între segmente diferite, în termeni de localizare şi limbaj (Abeles, 1977: 6). Opoziția dintre stat şi imaginarul politic local al triburilor are la bază o viziune segmentară a societăților lineare, interesate, în special, de relațiile de vecinătate, în detrimentul sistemului politic central.

e. Abordarea religios-creştină a imaginarului colectiv îşi are rădăcinile în fenomenologia sacrului, reflectat, cel mai potrivit, în interpretarea imaginilor din icoanele medievale. Pentru Georges



Duby, icoana reprezintă un demers artistic necesar pentru a înțelege şi a cunoaşte spiritul epocii respective. Icoana este o fereastră spre transcendent, o structură mentală, în care omul intră în comuniune cu divinitatea. O icoană, în care apare Dumnezeu Tatăl, este o reprezentare a nereprezentatului. Icoana devine o fereastră a sufletului, dincolo de lume, într-un spațiu proiectat în cele mai simple forme, pentru a se face perceptibile roadele unei vieți de meditație de către cei aflați pe prima treaptă de inițiere (Duby, 1998: 104). Pentru istoricul francez, realitatea trebuie înlocuită cu imagini exemplare, în care societatea nu era reprezentată veridic, ci doar ca o imagine într-o lume utopică.

În tematica icoanelor creştine, imaginarul religios este însoțit de puterea reprezentării cetății ideale, o hrană pentru suflet şi o speranță în care omul îşi fixează marginile fericirii cu prețul oricărui sacrificiu. Moartea însăşi devine o simplă punte între două lumi contrarii, o teză teologică necesară în justificarea vieții după viață. Prin această relație, icoanele devin porți de evadare spre lumea divină, reprezentarea Nereprezentatului contribuind la o conştientizare a personajelor supranaturale. Chipul lui Dumnezeu este, la rândul său, antropomorfizat, după anumite reguli şi tipicuri canonice, imaginea Sa, fiind asimilată de percepția că „nepătrunsul" poate fi surprins în ipostaza efemeră a unei clipe. Sugestia artistică intervine ca o fotografie revelată în mintea iconarului obligat să respecte anumite canoane; totuşi, amprenta proprie diferențiază icoana sa față de icoana altui pictor. Reprezentarea nu poate fi în totalitate aceeaşi, chiar dacă subiectul este acelaşi, la fel cum semnificatul ar putea suporta modificări datorită semnificantului. Imaginea lui Hristos se modifică la nivel de reprezentare, în funcție de teza naturii sale, aşa cum învățătura arianistă din secolul IV (în primul Conciliu de la Niceea din anul 325) a încercat să o modifice la nivel canonic.

f. Abordarea electorală a imaginarului colectiv derivă din studiul imaginii publice a liderilor şi a instituțiilor politice. Imaginea publică şi imaginea politică sunt două concepte distincte cu care se

operează în ştiinţele imaginii şi ale marketingului electoral. Reproducerea şi cosmetizarea imaginii candidaţilor electorali sunt activităţi specifice marketingului politic. Imaginea publică trece dincolo de imaginea prefabricată, forând în nucleul reprezentărilor sociale. Spre deosebire de imaginea publică, imaginea politică are o natură neprelucrată, fiind o percepţie generată şi regenerată a grupurilor faţă de amintirea unei personalităţi sau de amintirea unui eveniment istoric lipsit de conţinutul ideatic. Ambele imagini compun spaţiul imaginarul colectiv, însumând imagini prelucrate şi imagini neprelucrate într-un amestec dominat de realitate şi ficţiune. Imaginea ideatică are o sferă de reprezentare vastă faţă de imaginea politică, datorită legăturii sale cu amintirile idealizate şi recuperate din memoria socială. Practica psihosocială arată că, în general, grupurile etnice idealizează trecutul în comparaţie cu prezentul. În vreme ce imaginea este atributul unei forţe active generată de imaginea-ghid, reprezentarea are un caracter mai mult sau mai puţin raţionalizat, influenţând comportamentul. „În primul rând, modelul care defineşte o structură (structura spaţiului, structura socială, structura comportamentului) a fost deosebit de modelul ideal care provoacă o atracţie şi se apropie de o imagine ghid“ (Chombart, 1983: 217).

În marketingul politic, efectul generat de strategiile moderne ale campaniilor electorale a alterat, în imaginarul colectiv, relaţia între electorat şi clasa politică. Rareori, imaginea candidatului a corespuns cu realitatea mandatului politic. Una din explicaţiile acestor eşecuri survine din imaginea artificială reflectată în exces în demagogia discursului electoral. Promisiunile absurde, fără acoperire, ale majorităţii candidaţilor sfârşesc adesea într-o arenă a iluziilor. Relaţia între candidat şi alegători a devenit o scenă a populismului, degradat şi cultivat prin teatralizarea politicului. Politicianul secolului al XXI-lea este o „paiaţă”, un fel de victimă a distracţiilor publice, în care înjurătura şi bătaia de joc au înlocuit seriozitatea şi respectul de altădată. Şi, ca totul să eşueze în ridicol, narcisismul a devenit o altă formă de cultivare a personalităţii cu rădăcini totalitare.

În cheia imaginarului electoral, dominat de răspândirea populismului, am ales cinci obsesii colective, care lărgesc arena iluziilor politice:

1. obsesia pentru prezența masivă în spațiul televizat implică foarte multe resurse; candidatul are nevoie de mulți bani, devenind astfel datornic anumitor interese personale față de sponsori;
2. obsesia pentru poveştile de succes neagă însuşi caracterul uman al imperfecțiunii după moda potrivit căreia doar vedetele pot fi capabile să conducă;
3. obsesia pentru fabricarea unui discurs redundant, în care candidatul trebuie să surprindă arhetipuri generatoare de imagini dezirabile, prin apel la miturile politice descrise de Raoul Girardet: mitul conspirației, al salvatorului, al vârstei de aur şi al unității. În acest spirit, candidatul este tentat să abuzeze de expresii şi cuvinte, în care să se poziționeze pe unul din aceste mituri. În numeroase discursuri electorale se observă folosirea, în mod repetat, a unor clişee ca: solidaritate, frăție, unitate, continuitate, reîntoarcerea la timpurile de aur, cât şi verbe imperative, cu mesaj de coeziune: „să fim uniți!", „să fim împreună!", „să mergem cu toții!" etc. În acest fel, originalitatea personalității unui candidat este umbrită de standardizarea unei structuri clasice, scoase din paginile îngălbenite ale unui curs de şcoală;
4. obsesia pentru popularitate, în competiția de a ajunge „cel mai iubit dintre pământeni" sau pentru a dobândi aura imaginii de vedetă diminuează şansa candidatului de a fi un om politic serios;
5. obsesia pentru clişeul vieții private, potrivit căruia un bun om politic trebuie să fie şi un bun familist, iar, în cazul când acesta întâmpină probleme personale sau este singur, încrederea începe să se clatine.

În mod firesc, orice discurs politic este încărcat de violența simbolică, ca pretext de justificare a dominației. Bourdieu detectează aici o formă subtilă de control a puterii politice, surprinzând regula jocului dublu manifestat în discursul public:

- tendința de particularizare a omului politic de a se distinge

față de ceilalți politicieni prin poziționare şi autenticitate (logica reprezentării);
- tendința de universalizare a discursului ca tentativă de a obține cât mai multe voturi, în scopul câştigării puterii (jocul mobilizării) (Bourdieu, 1996: 16).

Contradicția dintre cele două tendințe evidențiază efectele jocului dublu în logica voturilor. Un alt exemplu ar fi nominația „X Preşedinte", mesaj electoral folosit în strategia candidaților în jocul reprezentării ca regulă juridică de percepție socială. Substantivul propriu este asociat cu substantivul comun „Preşedinte", scris cu majusculă, pentru a marca sau a induce o variantă posibilă la o realitate proximă.

La nivel de cercetare, se constată preocuparea majoră pentru domeniul imaginarului, prin crearea a peste 50 de laboratoare în țări din Europa, Africa şi America. În literatura de specialitate remarcăm o diversitate de curente şi orientări de gândire privind subiectul în cauză. În cele mai recente studii, termenul „imaginar" este aprofundat în psihologia educației, mai precis în formarea şi educarea copiilor ca viitori adulți şi cetățeni cu responsabilități civice (Fleer, Peers, 2012: 414). Pentru Videgarr (2013: 5), imaginarul colectiv este o combinație oscilatorie, rezultată din experiența individuală şi contextul cultural al unei persoane. Conform observației de fond a cercetătoarei, în perioada de după 1945, a apărut o literatură armaghedonică creată în urma dezastrului provocat de cele două bombe atomice de la Hiroshima şi Nagasaki. În domenii ca beletristica, cinematografia, şi, în general, în orice operă de ficțiune, imaginarul narativ şi-a schimbat repertoriul într-o tonalitate apocaliptică. Epoca nucleară este o cursă nebună, în care individul devine un jucător într-un imaginar colectiv, care pendulează între moarte şi supraviețuire.

În literatura română există studii variate axate pe imaginar, o mare parte din ele centrate pe cercetarea istorică, cum ar fi cele de la Centrul de Cercetare a Imaginarului „Phantasma" din Cluj-Napoca. În lucrările publicate aici, imaginarul colectiv este definit de cercetătorii români ca o construcție istorică a mentalităților, cu impact asupra mediului social. În cartea *Imaginarul violent al românilor*,

cercetătoarea Ruxandra Cesereanu analizează imaginarul etnic prin două componente:

- componenta istorică, prin care se justifică identitatea prin nevoia de continuitate;
- componenta socială, în care se reflectă relațiile cu celelalte grupuri etnice.

Un alt grup de cercetare important este cel de la Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative (SNSPA) din Bucureşti, unde a fost creat Laboratorul pentru Studiul Imaginii şi al Identității. În cartea „*The Europe we vote for: National and European topics of the 2014 elections for the European Parliament*", autorii Chiciudean şi Bîră abordează problema imaginarului electoral în spațiile european şi românesc, cercetare care leagă acest univers de mediul *online*. Evoluția internetului implică o nouă abordare a comunicării în masă sub cheia rețelelor sociale, un mediu revoluționar, imprevizibil şi cu impact major asupra comportamentelor de grup. Toate aceste laboratoare au aprofundat şi extins cercetarea imaginii prin studii valoroase care au schimbat percepția ştiințifică cu privire la acest subiect.

1.1. Rolul reprezentărilor sociale în universul imaginarului colectiv

Ce este reprezentarea? Reprezentarea este, pe scurt, un obiect deja perceput sau cunoscut de mintea noastră, dobândind haloul unei imagini psihice. Antropologia reprezentării obiectului în non-locuri (folosind imaginația) apare la antropologul francez Augé, ca relație evolutivă a modernizării cauzată de tehnică şi percepție (1998: 92). Obiectul inventat de un grup inițial ajunge să fie inovat de un alt grup, într-o generație succesoare, fără a opera o schimbare substanțială în structura obiectului inițial. Procesul de modernizare a obiectului este determinat de noile percepții succesive de-a lungul timpului. Reprezentarea inițială rămâne, percepțiile se diversifică şi pot fi schimbate. Să ne gândim la reprezentarea primelor corăbii asemănătoare structural cu iahturile actuale, datate undeva în mileniul VI î.Hr. Inovația a survenit în urma invenției, iar percepția în urma reprezentării. Aproape orice obiect vizual păstrează o parte din struc-

tura şi forma obiectului original. Tehnicile de producţie ale corăbiilor au evoluat, fiind denumite astăzi, iahturi, însă imaginea primordială a corabiei se păstrează intactă la nivel de reprezentare psihică. În concluzie, dacă am privi la cei 8000 de ani, constatăm că evoluția structurală nu este radicală, tehnica diferă în urma succesiunii multor epoci şi civilizații. Pentru Augé, modernizarea spațiului este un demers natural al imaginației tehnice colective, grupurile relaționând spre acelaşi obiect, în diferite stadii tehnice de dezvoltare.

Serge Moscovici propune şi analizează termenul de reprezentări sociale, definite ca entități tangibile. Plasticitatea expresiei este argumentată de autor prin capacitatea reprezentărilor sociale de a se încrucişa, a se cristaliza în mintea şi în viața noastră cotidiană, prin intermediul limbajului, al gesturilor, al veşmintelor, prin care se transmit emoții şi se construiesc relații sociale într-o interacțiune continuă (Moscovici, 1997: 31). Reprezentările sociale descriu mediul, la care individul se raportează prin propriile sale percepții. Valorile, normele şi datinile locului descriu lumea în care activăm, gândim, judecăm şi reacționăm. Modelul de referință este construit după un anumit *pattern* de imagini sociale parțial moştenite şi îmbogățite de fiecare generație în parte, astfel, cele mai vechi societăți au şi cele mai dezvoltate structuri ca reprezentări umane despre lume şi viață. Latura mitică nu poate lipsi din povestea escatologică sau epopeică a unui popor, care îşi transmite mai departe, prin limbaj simbolic, întregul mesaj, sub forma unei Biblii nemuritoare. Stemele de pe drapel, imnul național şi eroii sunt doar avangarda unor sisteme structurate de reprezentări politice şi sociale, în care individul se regăseşte, ieşind astfel din anonimat. El devine un continuator şi un urmaş al vechilor titani pe care se sprijină o poveste cu obligații morale pentru întreaga sa existență. În societățile tradiționale, imaginarul colectiv abundă în reprezentări arhetipale prezente în comportamentul maselor, în dorințe sau frustrări manifestate în funcție de provocările istoriei. Inexplicabilul din comportamentul irațional al indivizilor participă la descrierea personalității maselor, în cele mai imprevizibile moduri.

Reprezentările politice formează imaginarul politic al maselor. Aspectele caracteriale care acționează asupra voinței de grup depăşesc voința personală a indivizilor dintr-un grup. Toate aceste elemente

emergente sau convergente au, în final, rolul de a consolida raportul între indivizi şi comunitate. Sentimentul solidarității, prezent în simbolurile naționale se exprimă printr-un ritual politic specific. Benedict Anderson explică, în cartea sa „Comunități imaginate" de ce apartenența la o comunitate este mai puternică față de voința individuală, astfel încât un individ nu va putea niciodată să-i cunoască pe toți ceilalți membri; cu toate acestea, el este pregătit să se sacrifice pentru ceilalți, luând ca exemplu, în acest sens, simbolul eroului necunoscut (2000: 136). Sub această cheie, se poate cerceta imaginarul colectiv din spațiul grupurilor etnice, ca entități istorice şi culturale care interacționează subtil, prin raporturile de putere: „dominație-supunere", „comandă-ascultare". Serge Moscovici surprinde în aceste relații cele mai subtile „conduite ale imaginarului", ca prezențe simbolice în viața unei comunități (1997: 62).

Lupta pentru spațiu şi resurse a generat diferite raporturi între grupurilor etnice aflate în vecinătate, ceea ce a modelat, uneori, o istorie subiectivă. Vectorul puterii politice are la bază o reprezentare a sacrului în trecutul primordial, pierdut astăzi şi proiectat sub forma unei speranțe în viitorul programatic. Proiectarea ideologică a puterii este o istorie utopică a unei lumi perfecte în care imensitatea cosmică orbitează în jurul individului. Argumentul, prin care se justifică ideologia, decurge din necesitatea de a reînvia gloria trecutului acelora care acționează acum: *hic et nunc*, continuând proiectul întemeiat de vocea neauzită a strămoşilor. În romanul Neamul Şoimăreştilor, capitolul XXXV, Mihail Sadoveanu consemnează: „Morții poruncesc celor vii", o regulă nescrisă valabilă pentru orice comunitate istorică. În marile religii, povestea escatologică poartă acelaşi mesaj în care sacrul participă prin prezența Divinității, la întemeierea unui legământ pe care oamenii au datoria să-l păstreze şi să-l respecte cu sfințenie.

În religie apar primele instituții care justifică sacralitatea individualității umane în relația dintre om şi divinitate. Întrucât religia este strâns legată de transcendent, studiul sociologic al acesteia nu poate evita întrebarea dacă analiza implicațiilor sociale ale religiei integrează şi sacrul (Schifirneț, 1999: 53). Răspunsul este afirmativ. Templul, Biserica şi Moscheea sunt primele spații sacrale în care se leagă jurămintele de unitate şi continuitate a celor mai vechi tradiții, legende şi obiceiuri. Reprezentările sacrale

depăşesc sentimentele de apartenenţă caracteristice vieţii de familie. Omul se regăseşte în faţa Divinităţii, care îi cere ascultare şi supunere totală. Voinţa sa se uneşte cu voinţa îngerilor, dincolo de orice putere omenească, de logică, de legile sau de dorinţele pământeşti. Cine ar putea converti un om religios să devină ateu, dacă întregul areal al reprezentărilor sale face parte dintr-o altă lume şi ordine? O comunicare între două lumi, cu reprezentări opuse nu pare posibilă. Miezul reprezentărilor se află, deci, în opţiunea personală faţă de credinţe.

Este posibilă o lume fără reprezentări? Răspunsul nu mai ţine de opţiuni, ci de modul în care înţelegem rolul gândirii umane. Structurarea gândirii umane intervine în urma unor reprezentări, pe care le moştenim, le alegem sau le inventăm. În lipsa lor, nu ne putem numi „fiinţe cugetătoare"; în rest, totul este opţiune a ceea ce dorim să credem, să apărăm şi să iubim. Toţi avem un imaginar personal, sub forma unor camere ale unui palat, în care am ales să locuim. Alegerea aparţine fiecăruia dintre noi, pentru că nimeni nu poate rămâne prizonierul unor voinţe străine. Disimularea şi încarcerarea din sistemele de gândire totalitare au eşuat în acest punct, iar istoria a dovedit-o prin costuri imense.

Care sunt reprezentările de bază, prin care omul se raportează la spaţiul sacru? Părintele cel bun este un exemplu pentru copilul său, care îl imită şi îl urmează cu admiraţie de-a lungul vieţii sale. Pentru omul religios, admiraţia este mecanismul ascuns, care descoperă autoritatea supranaturală. Admiraţia presupune o relaţie directă între ceva inferior şi ceva superior. Prin acest act, reprezentările joacă un rol-cheie în explicarea întregului fenomen religios. Aşa cum cel mic se simte atras de cel înalt, prin legea compensaţiei sau a atracţiei născute din legea contrariilor, prin aceeaşi regulă nescrisă, indivizii împrumută, imită şi admiră comportamentul strămoşilor, plecând de la convingerea că aceştia s-au dovedit superiori oamenilor de astăzi. În religiile monoteiste, apare mereu mirajul „epocii de aur" sau al „paradisului pierdut". În urma acestei reprezentări, omul îşi structurează gândirea prin acţiuni determinante în scopul reîntoarcerii la fericire. Revenirea la statutul adamic primordial devine scopul ultim al vieţii. Ideologia şi gândirea politică au împrumutat întregul arhetip, concepând lumea actuală ca perfectibilă. Discursul politic apare mereu încărcat de alaiul unor promisiuni

mesianice culese din arhetipalitatea textelor sacre. A culege însă fără a semăna rămâne un dicton pe care realitatea îl aplică.

Paradoxul timpului în discursul politic se loveşte de juxtapunerea trecutului în viitor. Această gândire îşi are originea într-o reprezentare biblică prezentă în promisiunea lui Yahwe[3] față de poporul lui Israel de a-i dărui țara Canaanului, ca pământ al făgăduinței. Un alt paradox apare în laitmotivul paradisului pierdut, un arhetip al Genezei, în care omul devine un atlet, în căutarea unui drept pierdut. Fuga după fericire este un arhetip universal transformat într-o goană nebună după realizări materiale. Reprezentarea făgăduinței, a binelui comun şi a salvării devine *mainstream-ul* discursiv al tuturor mesajelor electorale. Efectul structurării gândirii arhetipale generează două idealuri:

- credința că există un loc mai bun spre care ne îndreptăm;
- acel obiectiv futurist propus publicului în discursul electoral este realizabil, doar în condițiile în care personajul X este ales.

Cele două arhetipuri acționează în logica electorală, prin votul indus în favoarea lui X pentru a obține idealul Y promis de X. Angajamentul şi promisiunea devin doar o problemă de opțiune, încredere şi alegere a unei camere din palatul imaginarului, existând şi alte posibilități. Nu tot electoratul apreciază la unison şi nu toți candidații prezintă acelaşi nivel de încredere; aici intervine forța de convingere (uneori manipulare prin propagandă) pe care o propulsează strategia de comunicare. Oamenii aleg, deoarece cred în varianta futuristă a lui X, Y sau Z, prin corespondentul modelului biblic de reprezentare. Întreaga axă a gândirii electorale, specifică regimurilor democratice orbitează în jurul acestui model.

În competițiile cu numeroşi candidați apare problema disensiunii între grupuri. Grupul câştigător ajunge să discrimineze celelalte grupuri, luând în considerație premisa că cel mai bun este alesul majorității. Iluzia că majoritatea alege cel bun candidat este iluzia clasică a regimurilor democratice. Minoritățile grupurilor politice sunt depreciate, mai ales într-un sistem semi-consensual, în care

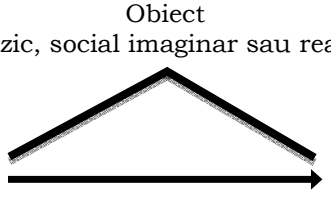
[3] YHWH, numele veterotestamentar pe care îl are Dumnezeu şi care în limba ebraică înseamnă: „El face să devină".

puterea este preluată de facțiunea câştigătoare. Politica de ieri şi de azi sfârşeşte într-o cursă stranie, în care pot interveni erori, având în vedere că majoritatea este infailibilă şi că numărul prevalează calitatea indivizilor. Visul spre idealul Y rămâne o speranță, care ne dă aripi să continuăm, deşi, uneori, ne cufundăm în aceleaşi ape ale Styxului, o viclenie subtilă a istoriei.

1.2. Imaginarul social

Totalitatea lucrurilor reale sau imaginare, prin intermediul percepțiilor colective ale unui grup de oameni, formează spațiul imaginarului social. Imaginarul se identifică, în general, cu termeni ca: memoria socială, imaginarul mediatic, virtual, politic, religios, artistic, sportiv etc. Toate aceste asocieri pot fi considerate subdomenii ale unui imaginar uman. Diferențele sunt de ordin extensiv şi nu cauzal, iar interpretarea semiologică este infinită. Denotatul termenului s-a păstrat, indiferent de zona şi scopul aplicat sensurilor asociate. „Memoria socială" face, însă, o excepție, deşi provine din aceeaşi familie. După Maurice Halbwachs, „memoria socială" reprezintă cunoaşterea trecutului, ca o reconstrucție de ordin moral a imaginilor din trecut (1924: 63). Scrierea cărților de istorie ascunde, în acest sens, o doză de exagerare locală, menită să întărească spiritul colectiv al unei națiuni. „Memoria socială" nu se poate confunda cu „memoria istorică", obiect al cercetării unor istorici, în efortul de a detecta adevărul. „Memoria socială" nu are un caracter ştiințific şi nu poate fi apreciată ca atare. Universul său semiologic este încărcat cu percepții, atitudini şi comportamente formate în urma cunoaşterii comune, impuse uneori de tirania manipulării media, prin fluxurile uriaşe de informații. Ştirile vehiculate prin media, din ultima perioadă, creează un imaginar apocaliptic, în condițiile în care granițele dintre adevăr, selecția informațiilor, repetiție şi stilul de expunere sunt foarte mici. Distincția între realitate şi iluzie este un exercițiu dificil, un efort mental care nu se hrăneşte doar cu imaginile aservite de televiziune. Putem înțelege relația între subiectul individual, subiectul social şi obiect în următoarea schemă oferită de sociologul Serge Moscovici:

Fig. 1. Relaţia subiect individual, subiect social şi obiect.



Sursă: (Moscovici, 1997: 15)

Poziționarea față de celălalt în raport cu un obiect are trei conotații de apreciere:

1. vedem în celălalt un semen şi o apropiere;
2. vedem în celălalt un simplu *alter ego* care induce la indiferență;
3. vedem în celălalt un potențial concurent sau un duşman.

Raportarea la dimensiunea obiectului nu diferă de caracteristicile sale fizice, însă reprezentările sale pot fi mai mult sau mai puțin apropiate cu percepția semenului nostru. Imaginarul social este o sursă uriaşă de percepții față de diferite obiecte sau acțiuni, care ne colorează realitățile vieții noastre.

Imaginarul social cunoaşte de asemenea un proces activ de structurare a reprezentărilor, prin care indivizii apreciază şi interpretează o realitate subiectivă, datorată simțului cunoaşterii comune. Reprezentările sociale sunt culorile lumii exterioare, care se reflectă în mintea noastră, sub forma unui tablou cunoscut memoriei. Pixelii din fiecare detaliu există deja pe harta psihică a locurilor copilăriei, iar revederea lor, la maturitate, înseamnă o recunoaştere fidelă a trecutului. Plecând de la instinctul de apartenență al copiilor față de părinți, în etapele succesive de creştere, se formează o complexitate de sentimente față de mediul înconjurător, în centrul căruia se află casa. Mutația de la particularitatea locului naşterii la geneza spațiului extins face parte din maturizarea firească a individului. Relațiile sociale şi sentimentele se extind, la rândul lor, spiritualizând percepția despre lume şi viață. Dorul de părinți ia proporții cosmice, iar dorul de casă devine dorul de țară. Amintirile luminoase ale copilăriei întăresc legăturile indestructibile cu sacralitatea spațiului originar.

În spațiul imaginarului social, se regăsesc şi rezultatele unor asocieri între anumite sinteze culturale, sociale şi istorice şi o serie de mentalități ale timpului. Arhitectura caselor, denumirea străzilor, statuile, plăcile comemorative sau fotografiile unui muzeu de istorie al oraşului aduc un omagiu trecutului. Martorii de piatră din mediul urbanistic induc un proces de anamneză[4] publică. Valorificarea martorilor de piatră poartă amprenta sentimentului de respect față de un trecut mirific, la confluența între viață şi moarte, înscriindu-se în transcendența puterii pe axa temporală a imaginarului.

1.3. O interpretare antropologică a imaginarului

Olin Levi Warner, *Imagination* (1896). Biblioteca Congresului Tomas Jefferson, Washington, D.C.

Imaginarul raportat la imaginație este precum subiectul față de predicatul logic. Primul concept descrie universul reprezentărilor psihice ale unui individ sau grup, iar al doilea concept defineşte o proprietate sau o abilitate de natură psihică. Etimologia celor doi termeni provine din aceeaşi rădăcină semantică, care are la bază termenul de *imagine psihică*. „Imaginarul" a făcut obiectul de studiu al unor eseuri şi teze filozofice (Descartes, Hume, Spinoza, Leibniz, Sartre, Spaier, Taine, Girardet, Durand, Bachelard etc); termen în care se regăsesc ambiguitatea, dar şi similitudinea puternică între simpla imagine ca reprezentare şi dubletul mnezic al percepției. Husserl este primul filozof care face această distincție, delimitând conținutul fizic al imaginii de intenționalitatea ei, ca produs al unei conştiințe sintetice (Husserl, 1970: 594). Este suficient să ne gândim că imaginația este o abilitate a

[4] Termenul de anamneză este folosit aici în sens socratic. Anamneza este o reidentificare analitică a unei amintiri despre un subiect, lucru sau fenomen care există undeva în memoria nedescoperită. Haloul acestor imagini ia naştere grație unui efort de conştientizare şi de cercetare a sinelui. Experiențele scoase la lumină nu țin neapărat de ceea ce s-a întâmplat în viața unei persoane, ci mai degrabă, de ceva moştenit din alte existențe sau din viața altor indivizi. Pe tehnica anamnezei s-a sprijinit inclusiv teoria metempsihozei, care explică necesitatea de reamintire a unor experiențe încheiate în ciclul altor vieți. Anamneza este abordată nu doar la nivel filozofic, ci şi în psihosociologie sau în psihanaliza regresivă.

psihicului uman de a crea percepții sau imagini mentale (ireale sau reale) cât şi senzații multiple pe care mintea le generează şi le percepe, plecând de la conținutul originar al unui obiect imaginar. Structura intențională se desprinde de structura inițială neintențională, moment în care, procesul de reprezentare poate crea o imagine diferită față de mnezica originalului. Intenționalitatea este un act care intră în reflexul mental de a se raporta la un obiect. Percepția este o conştientizare a obiectului, în timp ce actul imaginației presupune o anumită stare emoțională față de obiect, în funcție de atracție, respingere, admirație, iubire, dor, ură etc. Produsul imaginației are un caracter unic şi complex, ca formă ambivalentă: de percepție şi de senzație. În plan social, imaginația are şi rolul de a găsi soluții inedite (intuitive) la anumite probleme care ne preocupă. În educație, imaginația poate fi un instrument autodidact necesar studiului şi o modalitate de a acumula diferite experiențe stimulate prin simțuri mentale (cum ar fi percepția lumii exterioare prin intelect, prin empatie, prin milă, prin detaşare, prin intuiție etc). Sentimentul colectiv este tot produsul unei imagini primordiale, cum ar fi dorul de patrie, de părinți sau de familie, locul copilăriei, istoria şi poveştile care au creat acel spațiu intim de formare şi dezvoltare a fiecărui individ.

Dezvoltarea conceptului „imaginar colectiv" s-a datorat, în primul rând, filozofiei şi apoi psihanalizei, antropologiei etc. Directiva ştiințifică ar consta în intenția de a creiona un sistem de analiză alternativ, care să ofere explicațiile necesare conceptului. Este imaginarul un factor important în structurarea percepțiilor şi a gândirii colective? Acest fenomen curios a devenit un simbol al propriilor noastre capcane, un fel de partener inevitabil al rațiunii şi al convingerilor noastre. Nu putem exclude imaginarul propriu din procesul gândirii, nici atunci când ne apropiem de o gândire abstractă. Imaginarul propriu ne influențează gândirea, comportamentul, deciziile, iar uneori ne domină prin demonii sau fantasmele izvorâte din abisurile inconştientului.

După unii cercetători, ca Durand sau Wunenburger, imaginarul este lipit de suflet prin gândire, fiind rezultatul experiențelor individuale. Aşadar, relația minții cu imaginarul propriu este inevitabilă, iar omul, ca ființă socială, nu se poate sustrage influenței sale. Omul gândeşte mereu, simbolizând prin imagini.

Wunenburger consideră imaginea simbolică o starea inițială, care se transformă apoi în faza percepției, iar apoi a într-o fază a imaginației, o structură personalizată pentru fiecare individ. Wunenburger vede în arhetipalitate o lume a imaginilor simbolice în care se formează percepțiile. Imaginea nu trebuie să aibă neapărat un substitut real; ea „reprezintă ceva ce nu poate niciodată să ocupe un loc în ordinea faptelor reale, în câmpul posibil al perceptibilului, precum o ficțiune irealizabilă (un munte de aur)" (2004: 21). Dacă am pune aceeaşi imagine pe o masă albă, structura obiectului respectiv s-ar modifica în funcție de percepția fiecărui observator, schimbând starea inițială a reprezentării neintenționate. Imaginația individuală este, deci, o maşină de fabricat percepții, sub lumina unor imagini particulare (unice) specifice fiecărui individ. În viziunea autorului, matricea imaginarului s-ar situa între percepție şi rațiune, între reprezentarea senzorială şi noțiunea intelectuală, constituind un substrat fără de care nu poate fi înțeleasă activitatea psihicului (Wunenburger, 2004: 23-24).

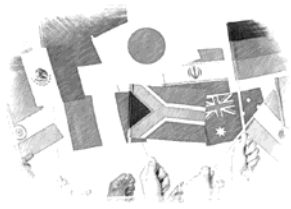
Pentru Gilbert Durand, imaginarul reprezintă „muzeul tuturor imaginilor trecute, posibile, produse sau care urmează să fie produse", având şi o latură futuristă intuitivă, ocolind deducția sau logica abstractă (1999: 125). Latura intuitivă joacă un rol important în diapozitivul imaginilor din viitor, un fenomen demn de fizica cuantică pe care nu îl putem explica uşor. Probabil că devenirea imaginilor depinde de suma deciziilor luate în trecut şi prezent, iar ansamblul lor influențează continuu o versiune posibilă cunoscută sau intuită doar de cel care înțelege mecanismul său. La nivel de individ, Gilbert Durand apreciază că modul de a gândi al fiecărui om se bazează pe o succesiune de imagini simbolice, care permit psihicului uman să înțeleagă sau să perceapă lumea din afara sa (1977: 35). În cazul gândirii colective există o structurare simbolică a unor imagini arhetipale. Arhetipalitatea imaginii a devenit, astfel, o teorie antropologică, care explică de ce indivizii dintr-un grup social au tendința să accepte aceleaşi credințe şi valori. Expresia: „aşa a gândit comunitatea" devine rezultatul unei gândiri colective în care se face referire la autoritatea trecutului. Acest semantism intră în universul complex al imaginarului, reprezentând matricea sa compozițională din care se dezvoltă concomitent o lume mitică şi o gândire însoțite de un vast cortegiu semiologic (Durand, 1992: 438).

Imaginarul este, deci, produsul brut al imaginației, care conştientizează atât prin lumina experienței dobândite personal, cât şi prin suma experiențelor colective. Din imaginație răsare fantasma. „Iubirea este o infecție a corpului subtil sau a fanteziei provocată de pătrunderea prin ochi a fantasmei obiectului iubit în imaginația subiectului. Or, imaginația este acea maşinărie principală a corpului subtil care transformă în fantasme limbajul simțurilor, fără de care n-ar exista vreo comunicare posibilă între suflet şi lumea sensibilă. Într-adevăr, sufletul nu înțelege decât limbajul fantasmelor, al cărui cod se află doar în posesia spiritului (numit, după Aristotel, simț intern sau simț comun, adică simț care unifică în limbaj fantastic mesajele celor cinci simțuri exterioare)" (Culianu, 2003: 28). Să presupunem că iubirea nu este chiar o infecție a corpului subtil, dar Culianu susține un lucru interesant, când asociază acest sentiment nobil cu imaginea şi cuvântul într-o fantasmă, depăşind granița rațiunii şi a logicii. Limbajul sufletului necesită, deci, o cunoaştere care presupune arta de a codifica şi decodifica universul mistic al fantasmelor. Sufletul nu poate înțelege nimic fără fantasme, formându-şi un limbaj specific. *„Numquam sine phantasmate intelligit anima"* (Culianu, 1999: 29). Cercetarea celui mai intim spațiu al universului uman dezvăluie o dimensiune gnostică şi, totodată, o dimensiune ştiințifică.

CAPITOLUL II

UNIVERSUL PSIHIC AL IMAGINARULUI

Cunoaşterea mediului social autohton interetnic, prin intermediul percepțiilor şi al atitudinilor, m-a condus spre o posibilă teorie a imaginarului, ca instrument de înțelegere şi de interpretare a „psihismului colectiv”[5]. Cercetarea imaginarului este, deci, un imperativ şi o cale spre o profundă cunoaştere a comportamentului uman la nivel de grup, mai ales, atunci când există criterii ce țin de etnicitate. A privi şi a judeca lucrurile în afara subiectivității umane şi a ajunge la dialectica arhetipurilor care explică ontogeneza percepțiilor între noi şi ceilalți înseamnă a pătrunde la temelia gândirii sociale. Imaginarul colectiv se hrăneşte din bazinul de amintiri adânc întipărite în memoria socială, regenerându-se în raport cu mişcarea relativ recentă a evenimentelor publice marcante. Imaginarul este un „traseu în care reprezentarea obiectului se lasă asimilată şi modelată de către imperativele impulsionale ale subiectului” (Durand, 1977: 48). Amintirile istorice sunt de natură colectivă şi, trecute prin filtrul experiențelor personale, formează felurite holograme, sub forma unor micro-filme ale existenței. Aceste monade spirituale iau naştere în funcție de caracterul individului sau de existența unor stereotipuri, ca filtre ale gândirii sub diferite grade şi ierarhii. Însuşi dreptul la opinie, la acord, la consens sau la nesupunere reprezintă forma deliberată a libertății imaginarului care ne influențează, fără a conştientiza, opțiunile şi deciziile din orice zonă importantă a vieții publice sau private.



[5] Expresia „psihism colectiv” este folosit aici în sensul de hartă a imaginarului colectiv care presupune şi o cunoaştere a psihologiei mulțimilor după termenii folosiți de Gustav Le Bon.

2.1. Conceptul de „imaginar interetnic", o diviziune a imaginarului colectiv

Orice ființă umană educată tinde să gândească abstract, atingând uneori o formă a perfecțiunii. Dar aceste idei care aparțin curentului filozofic raționalist au împins granițele către un ideal, neglijând faptul că realitatea nu poate fi înlocuită cu o utopie antropologică. Motivațiile gândirii şi ale propriilor noastre acțiuni sunt cauze de natură conştientă, alături de cele de natură subconştientă, care sunt mai puțin detectabile.

„Imaginarul interetnic" este un rezultat al alterității prezent în zona de graniță a două etnii aflate în vecinătate. Alteritatea este rodul unui *pattern* de gândire, format şi cultivat în relația dintre „noi şi ceilalți". În condiția în care nu există o percepție obiectivă față de individul pe care îl observăm, îl apreciem sau îl judecăm, comparația între alteritate şi identitate devine un subiect de interpretare semiotică (Van Alpen, 1991: 3). Atitudinile favorabile sau nefavorabile față de „celălalt" sau „ceilalți" depind de percepțiile „bune" sau „rele", „plăcute" sau „neplăcute" generate de întrebări de tipul: „îmi place sau nu-mi place", „îmi este egal sau îmi este inferior" (deoarece se înțelege de la sine că, de cele mai multe ori, sunt bun şi mă prețuiesc...)" (Todorov, 1994: 173). La nivel etnic, imaginea „celorlalți" capătă un caracter impersonal care scapă adesea filtrului propriu, diluându-se sub mantia unor stereotipii uşor de acceptat. Calitatea acestor percepții de grup, mai mult sau mai puțin prietenoase, pasive sau ostile este determinată de prezența a doi vectori de imagine: odată, prin ceea ce un grup se autopercepe ca identitate şi, pe de altă parte, prin ceea ce grupul respectiv percepe în imaginea identității altor grupuri vecine. Statul, ca principală instituție a politicului, îşi asumă o identitate colectivă formată din mai multe identități locale (etnice, culturale, religioase etc), urmărind ca diferențele dintre grupuri să fie cât mai mici cu putință şi să fie în conformitate cu stereotipurile oficiale („potrivire normativă") (Andersson, 2010: 48). Dincolo de interesul statului, confluența acestor spații ale percepției reciproce devine spațiul imaginarului interetnic. Imaginarul interetnic ajunge, astfel, o ramură a imaginarului colectiv, diferențiindu-se prin caracterul etnic al grupurilor.

Percepțiile despre celălalt capătă un anumit caracter stereotipic, în urma unui proces care tinde să favorizeze apriori imaginea grupului de apartenență a unui *in-group* în defavoarea grupului de care nu aparține, *out-group* (Chelcea, Iluț, 2003: 345). În zona minorităților etnice, sentimentul de apartenență este foarte dezvoltat, ancorându-se într-o istorie a sacrului, ca generatoare a unui destin transcendent. Actualizarea acestor sarcini, amintiri şi îndatoriri se menține prin focul viu al tradițiilor, prin puterea ritualurilor şi a sărbătorilor comemorative. Imaginarul minorităților etnice acționează, în general, asupra membrilor săi, ca o forță regeneratoare a memoriei ce reînvie o poveste, un mit sau o legendă a întemeietorilor considerați personaje mitice. „Relația dintre imaginarul colectiv şi istorie este una complexă. Există un conflict între încercarea istoriei de a elimina petele albe ale trecutului şi memoria colectivă care introduce mereu o viziune mitică asupra trecutului. Memoria istorică şi memoria colectivă sunt într-un raport conflictual generat de cele două facultăți care le susțin: memoria şi imaginația" (Pop, 2003: 226). Exagerarea faptelor personale este un proces firesc care apare, de regulă, în cazul indivizilor la confluența realităților cu imaginația. Un alt fenomen interesant intervine prin repetarea povestirii, care, într-un şir lung de redări, poate dobândi treptat elemente noi, ireale, fantastice pe care fiecare povestitor le adaugă într-un mod mai mult sau mai puțin conştient.

Tema imaginarului interetnic a devenit un subiect care poate aprofunda cunoaşterea şi obiectivarea unei culturi civice autohtone. Subiectul integrării minorităților etnice este un subiect larg dezbătut în orice țară europeană, la fel şi în România din ultimii 30 de ani. În urma numeroaselor cercetări pe acest subiect, în literatura de specialitate s-au conturat două atitudini de abordare a relațiilor etnice:

- atitudinea universalistă, unde diferențele sunt privite mai mult ca produsul unei istorii;
- atitudinea etnicistă ca forme specifice la populațiile minoritare, cât şi la cele majoritare (Zamfir, Zamfir, 1993: 12).

La vechii saşi, Zăloagă Marian (2015: 70) explică motivul pentru care un etnic rom era considerat egiptean în cultura săsească din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Saşii considerau

romii un fel de imigranți veniți din Egipt. Teoria cu privire la originea egipteană a romilor a fost lansată, prima dată, de englezi, idee preluată mai târziu în mod necritic de către unii cercetători (vezi denumirile: engleză *gypsies*, percepție care a fost mai târziu infirmată de antropologi, istorici şi lingvişti (Burtea *et all*, 2008: 31). Originea indică a romilor se presupune a fi astăzi singurul curent care a rămas valabil. Sosirea protoromilor în Bizanț în secolul XI şi extinderea lor, două secole mai târziu, în sud-est-ul, centrul şi sud-vest-ul Europei nu a fost ignorată de cronicarii străini. Romii din Spania, gitanos (*xi'tanos*) au format o comunitate integrată în cultura națională prin dansuri, tradiții şi obiceiuri. În spațiul valah, s-au păstrat puține documente care să ateste sau să descrie viața romilor din aceste zone; există, însă, certitudini cu privire la rolul lor în diviziunea unor activități specifice. Puținele date cu privire la prezența romilor în literatură şi în documentele istorice româneşti de-a lungul secolelor relevă faptul că s-a mers pe o paradigmă a atitudinii universalist-deterministă, fără a se lua în calcul problemele sistemice ale statului. Critica adusă nu se adresează propriu-zis presupoziției privitoare la tendința de universalizare, ci la faptul că, sub ea, se ascunde dominația culturală a majorității (Zamfir, Zamfir, 1993: 12).

În secolul al XIX-lea, grupurile etnice (*ethnische Minderheiten*) erau considerate structuri naturale ale unei națiuni, în timp ce, în viziunea paşoptistă românească, națiunea era doar o componentă a majorității etnice. Moştenirea acestei viziuni a generat pentru români o evoluție diferită față de alte țări, determinând un proces diferit de formare a percepțiilor cu privire la „ceilalți". Pe acest fond, asimilarea etnică în România secolului XX a devenit dificilă, iar fenomenul de amestec cultural etnic (*ethnischer Kulturkreis*) a devenit unul lent. *In extremis*, „marginalizarea şi excluziunea socială au mers până la programe de curățare etnică, fie prin expulzare, fie prin deplasări forțate de populație" (Zamfir, Zamfir, 1993: 13). Cazul romilor în istoria Europei este relevant în ceea ce priveşte situațiile triste soldate cu pogromuri şi lagăre de concentrare. Procesul de marginalizare fizico-geografică a romilor este denumit marginalitate de Vasile Burtea (2002: 135), fiind cumva o formă de segregare impusă sau autoimpusă.

Structurarea gândirii colective la romi este rezultatul unui proces complex:

- „Un mod de viață sedimentat istoric, cu predominanță defensivă, de adaptare la situații sociale de marginalizare şi sărăcie severă.
- Natalitate ridicată, care a consolidat poziția lor marginală. Condițiile de marginalizare ar fi trebuit să impună şi o politică de creştere a calității naşterilor.
- Atitudinea majorității, şi ea solidificată istoric, de marginalizare / discriminare a romilor, chiar dacă nu fățiş, de cele mai multe ori, în mod implicit/ indirect." (Zamfir, 2012: 7)

Contribuția romilor la patrimoniul național este un alt subiect, care ține de universul imaginarului cultural. Chiar dacă nu se recunoaşte explicit, trebuie remarcată contribuția elitelor rome în cultura română, (muzică, artă, literatură, ştiință şi alte domenii). Elitele de etnie romă definesc acele persoane care sunt modele de succes pentru comunitatea locală, dar şi pentru întreaga societate românească. Elita romă se caracterizează prin multiple *pattern*-uri de succes şi împliniri socio-profesionale, incluzând o sferă largă de intelectuali, lideri politici şi importanți oameni de afaceri (Zamfir, 2013: 57). Din nefericire, după mai bine de trei decenii, asupra acestei etnii se păstrează în continuare o tăcere inexplicabilă cu privire la contribuția sa şi la făurirea patrimoniului sociocultural al societății româneşti (Burtea, 2010: 3). Pe de altă parte, educația precară se răsfrânge, din nefericire, asupra tinerilor de etnie romă, care nu se adaptează rapid la cerințele unei piețe dominate de globalizarea profesională şi de revoluțiile unor tehnologii în continuă schimbare.

Din perspectivă interetnică, teama față de celălalt este un arhetip antropologic care contribuie la structurarea gândirii de grup şi se transmite sau se învață de la o generație la alta, fiind foarte rar cauzată de experiența personală. Teama față de celălalt induce o stare de nesiguranță resimțită şi în răspuns. Dacă lui A îi este frică de B, cu timpul B ajunge să simtă acelaşi lucru față de A. Dacă lui A îi este transmisă frică față de B, cu timpul B resimte o presiune negativă pe care A i-o transmite constant. Teama poate degenera uşor în conflict, iar B poate resimți această stare ca o formă de persecuție. Cele două

situații generează o relație de neîncredere, conflict şi persecuție continuă. Analogia călău - victimă îndepărtează şansa de reconciliere prin formarea unor percepții pozitive. Din acest motiv alunecarea spre conflict generează un imaginar interetnic toxic.

România nu deține, în prezent, forța necesară care să reunească în mod constructiv interesele cetățeneşti sub o singură umbrelă, fără ajutorul sau intervenția Uniunii Europene. Lipsa unei viziuni comune capabilă să amelioreze problema relațiilor interetnice este un minus care blochează simbioza socială. Pe de altă parte, România are o nevoie acerbă de ameliorare a nivelului de educație, în vederea formării unui electorat conştient şi activ, dincolo de culoarea etnică. Încrederea în vârful piramidei sociale lipseşte, iar educația a devenit un factor absent în rândurile politicienilor locali şi naționali. Imaginarul interetnic românesc postdecembrist este atributul istoriei, dar şi prezentului reflectat în violența simbolică a comunicării politice. Cazul etnicilor maghiari din România este un alt exemplu al eşecului intercultural, manevrat politic, în interes personal. Un imaginar interetnic sănătos îşi găseşte corespondența pozitivă între trecut şi prezent, ceea ce contribuie la consolidarea solidarității şi a responsabilității civice necesare unei culturi politice participative. Aceste schimbări presupun, aşadar, reforme morale în educație, nu doar în legi sau reforme instituționale. Prin reformă se înțelege, în acest context, o îmbunătățire a calității profesionale şi morale a clasei politice care ne reprezintă ca model pentru viitoarele generații.

2.2. O psihanaliză a reprezentărilor religioase din Geneză

Nu există libertate mai mare ca zborul gândului, stăpânul universului uman. Nimic nu se compară cu acest vehicul care a cucerit infinitul prin conştientizare şi imaginație. Pentru filozoful francez Brunschvicg, orice gând determină „un păcat față de spirit" (1950: 98). Cu toate acestea, există şansa ca acest păcat să explice virtutea fantastică a simbolizării prin comunicare şi cunoaştere. Religia şi imaginația depăşesc empiricul de aici şi acum, împletindu-se într-un tip diferit de cunoaştere a unei lumi spirituale, eludându-se măsurătorilor ştiinței (van Mulukom, 2020). În orice proces al imaginației, imaginea psihică este o fotografie vie a minții care se află la baza imaginarului. Codificarea şi decodificarea

imaginilor reprezintă abilitatea de căpătâi a lui *homo symbolicus*, o ființă capabilă să interiorizeze lumea din afara sa într-o paletă infinită de sensuri şi reprezentări.

În viziunea mitică creştină a lumii, sacrul apare odată cu puterea cuvântului: „la început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" (Ioan 1,1). Omul, ca apoteoză a Creației divine se identifică după chipul Creatorului. Antropomorfizarea reprezentării este stabilită în ziua a şasea când Dumnezeu a spus: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră" (Geneza 1,26). Oglindirea în chipul Creatorului induce natura specială a omului care îl desparte definitiv de celelalte specii.

O altă reprezentare este aceea a imaginii lui Dumnezeu ca mandatar al fericirii umane. În Geneză apare arhetipalitatea fericirii adamice care, la început, nu este apreciată de Adam pentru că el nu cunoaşte încă nefericirea. Căderea în păcat îl înnobilează prin primul act de conştientizare a nefericirii. Alungarea şi înstrăinarea sunt etape ale evoluției spirituale prin care sentimentul de vinovăție şi abandon trezeşte dorul după paradisul pierdut. În noua ipostază, Adam ajunge un atlet neobosit în recuperarea spațiului primordial. Viața este o promenadă în afara Edenului, în care viitorul promite o reîntoarcere la prima lui casă. Ecuația viitorului este, de fapt, o întoarcere spre trecut în care timpul se închide. Adam îşi doreşte întoarcerea şi, mai puțin, devenirea. La fel acționează şi o amintire din viața unui om, atunci când dorul te face să te întorci înapoi, în trecut şi să nu mergi înainte. Amintirile produc o închidere a timpului, desființând liniaritatea în favoarea ciclurilor.

Un ultim aspect reiese din confuzia arhetipalității fericirii transcendente care se reiterează prin arhetipalitatea fericirii pământeşti, *hic et nunc*. Omul modern şi-a pierdut credința şi răbdarea în sacrificarea vieții sale pentru un premiu pe care l-ar primi dincolo de existența sa. Sensul transcendent al fericirii se mută într-un sens mundan pe care şi-l doreşte acum şi aici. Viața celui înstrăinat devine o căutare continuă a plăcerii din care suferința este

eliminată. Astfel, structura noii fericiri ajunge laitmotivul de preț al societăților de consum.

Reprezentarea cuvântului rostit ocupă un loc special în actul comunicării omului cu Creatorul său. Cuvântul este definiția eternității prin care Toma de Aquino explică „ființarea lumii prin Divinitate". Teoria tomasiană a ființării prin divinitate este o teză a teologiei naturale prin care se justifică creația şi puterea cuvântului revelat ca fundament pentru educația spiritului. Semiotica fiecărui cuvânt revelat este semiotica sacrului şi are o dublă semnificație:

1. ca parte vizibilă a materiei, care se află sub stăpânirea trecătoare a timpului sau a spațiului;
2. ca parte invizibilă, care se adresează ființei aflate sub legea eternității. (De Aquino, 1947: 199).

Reprezentarea miturilor cosmogonice în istoria lumii evidențiază conexiunea indestructibilă între om şi si divinitate. Miturile sunt primele artefacte ale conştiinței colective care au trezit sentimentele de religiozitate. Dacă, în cele mai vechi cosmogonii, naşterea lumii este atributul unor forțe supranaturale, atunci ambivalența transcendent - imanent este fundamentul imaginarului religios. Religia provine din admirația omului primitiv față de ceea ce nu poate percepe rațional. Cu cât omul îşi explică astăzi mai multe lucruri şi fenomene care îl înconjoară, cu atât devine mai puțin religios, dar nu şi, mai puțin, spiritual. Imaginarul omului primitiv este prins în arealul mitic al unor istorii supranaturale, în care îşi află izvorul gândirii sale despre lume şi viață. Animismul şi totemismul pot fi apreciate ca prime etape ale unei deveniri spre un lung proces de conştientizare a existenței, în care universul capătă complexitatea unei înțelegeri mistice.

Animismul reprezintă şi începutul istoriei religioase, a timpurilor în care societatea a început să se închege sub forma unor comunități lipsite de o ierarhie politică clară, dar cu o personalizare accentuată a puterii. „Putem spune, în acest sens, că nu a existat şi nu există vreun sistem religios care să nu conțină, sub diferite forme, strâns legate şi totuşi distincte, două religii. Prima se referă la lucrurile naturale, fie că sunt marile forțe cosmice - vânturile, fluviile, astrele, cerul etc., fie obiecte de tot felul de pe pământ - plante, animale, stânci etc.: aceasta este denumită naturism.

Cealaltă se referă la ființele spirituale - spirite, suflete, genii, demoni, divinități propriu-zise, ființe însuflețite şi conştiente asemenea omului - dar care se deosebesc totuşi de acesta prin natura puterilor ce le sunt atribuite şi, mai ales, prin faptul că nu sunt sesizabile: ele nu pot fi văzute de oameni; această religie a spiritelor este denumită animism" (Durkheim, 1995: 55). Animismul şi, apoi, totemismul sau naturalismul au marcat începutul vieții religioase a omului care a personalizat puterea supranaturală în diferite ipostaze. Puterea socială a primelor comunități era, în acest sens, în strânsă conexiune cu raportarea la forțele naturii. Lumea animalelor este lumea spiritelor, iar puterea lor magică leagă cele două tărâmuri ale vieții, leagă pe cei vii de strămoşii lor, care, de obicei se reîncarnau în animale, plante, pietre sau chiar în obiecte simbolice considerate tabu.

În lungul proces al primelor forme de conştientizare a sacrului, primul rezultat al unei gândiri independente apare odată cu interzicerea incestului ca regulă de comportament. Relațiile incestuoase între membrii familiei sunt treptat eliminate din peisajul speciei umane. Împreunarea dintre părinte şi propriul său copil este percepută sub forma unui păcat împotriva zeilor pentru că şi zeii se opun acestor relații.

La omul primitiv, puterea politică derivă din sentimentul de supunere şi respect față de supranatural. Raportarea inferiorului față de superior s-a realizat prin admirație, ca primă formă de recunoaştere a unei ierarhii. Superiorul capătă proprietatea percepției sacrului prin conceptul de *tabu* - asociat cu neatinsul, nemuritorul, incoruptibilul sau idealul. Acest reper a facilitat crearea primelor sisteme de reprezentări politice, invadând memoria colectivă prin narațiunea mitică şi cosmogonică a unei lumi dincolo de lumea noastră. Paralelismul celor două lumi devine un proces de conştientizare şi comparare a două existențe distincte: viața sordidă a omului decăzut şi viața spiritului său însetat de lumina lumii pierdute.

Imaginația umană abordează cuvântul prin reprezentare, păstrând aceleaşi caracteristici. Să luăm, ca exemplu, cuvântul „floare" şi să observăm cele două perspective:

- reprezentarea sa obiectivă şi botanică, un subiect supus legilor biologice;

- reprezentarea sa mentală şi subtilă de ființă care se supune altor legi.

Conştientizăm concomitent ambele aspecte: într-un mod fizic şi într-un mod ideatic. Cuvintele care descriu ființele supuse morții capătă cele două referințe ca reprezentare. Acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul percepției unui simplu obiect. Reprezentarea psihică a obiectului aduce şi o reprezentare sensibilă, ideatică, sub o formă cumva nemuritoare a ceea ce operează mintea noastră (prin „nemuritor" înțeleg ceva care nu se mai supune legilor fizice). Toate obiectele sunt memorate şi reținute prin caracterul lor nemuritor, inalterabil în care se pierde distorsiunea timpului şi atrofierea materiei. Dacă descrierea fizică este comună şi altor obiecte, reprezentarea se păstrează într-un mod unic şi personal. Astfel, imaginația generează o serie de reprezentări sensibile cu caracter unic.

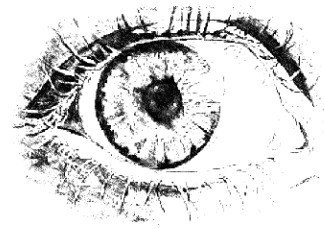
2.3. Reprezentarea şi imaginaţia artistică

Imaginația este motorul minții umane care, după Gilbert Durand, se face responsabilă de formarea percepțiilor prin activitatea memoriei şi prin procesul de conştientizare a ceva care există şi nu există, o formă gata să apară sau, cel puțin, ca o realitate particulară de natură psihică (1998: 25). Pentru fizicianul Albert Einstein: „Față de cunoaştere imaginația este mai importantă. Cunoaşterea este limitată. Imaginația face ocolul lumii"[6]. Maşinăria gândului este imaginația, un spațiu al călătoriei psihice spre lumea posibilului şi a imposibilului. Gândul este suveranul curajului omenesc care poate ajunge până în cele mai îndepărtate colțuri ale universului şi care nu se supune niciunei legi fizice, având capacitatea de a accepta de a nega totul, fără ca nimeni să-l poată controla sau limita. Gândul este deținătorul imaginației, iar spațiul său de libertate este lumea infinită a imaginarului uman. Cum am putea altfel să ne explicăm prin maxima lui Protagoras că „omul este măsura tuturor lucrurilor, şi a celor care există precum există, şi a celor care nu există, precum nu există". De unde răsare acest gând

[6] Interviu cu Albert Einstein realizat de George Sylvester Viereck, la 26 octombrie 1929, Ce înseamnă viața pentru Einstein, What Life Means to Einstein, în *Biographical Portrait.*

îndrăzneț şi cui se datorează strania sa apariție în mintea umană?

Inspirația sau intuiția sunt răspunsuri la aceste întrebări neliniştitoare cu privire la relația între gând şi posibilitățile infinite ale imaginației umane. Se naşte, însă, o altă întrebare: ce mecanisme sau explicații ştiințifice s-ar afla în spatele celor doi termeni? Intuiția şi inspirația definesc capacitatea omului de a imagina, manifestată prin procesul de transmigrare a reprezentării spre alte reprezentări, ca act firesc al simbolizării. Cele două concepte pot fi separate de această categorie generală, prin care înțelegem modul de funcționare al psihicului uman. Wunenburger defineşte imaginația ca fiind „o activitate mentală de producție a imaginilor, a reprezentărilor sensibile care se disting atât de percepțiile exterioare, cât şi de conceptualizarea ideilor abstracte" (1995: 3). Totuşi, ca o notă critică, produsul imaginației poate fi influențat de starea emoțiilor de moment, chiar dacă se diferențiază de percepțiile exterioare, aşa cum susține autorul. Imaginile exterioare depind, deci, de starea de spirit în acel moment, dat fiind că imaginația face parte din caracterul introvertit al personalității sale. Obiectele lumii exterioare sunt percepute într-un proces lăuntric, în funcție de starea psiho-emoțională a individului.



Imaginea psihică a unui obiect este o reprezentare care are, cel puțin, trei caracteristici esențiale:

- corpul fizic – o percepție a obiectului care nu este o copie mentală, ci o reproducere a structurii sale (*mind*) obținută în funcție de percepție;
- emoția reprezentării – obiectul din mintea noastră este un model ideatic prezent sub forma unei lumini psihice cu amprentă unică, care se depune în arealul imens al memoriei;
- simbolizarea reprezentării – obiectul reprezentat capătă o extindere, o asociere sau o transmigrare către alte reprezentări similare ca proces psihic al imaginației.

Fig. 2. Cele trei caracteristici ale reprezentării psihice

Obiectul psihic === > C.E.S.
(CORP – EMOȚIE - SIMBOL)

Sursă: creație personală

Referitor la primul punct este de reținut că „imaginea nu este copia psihică a obiectului exterior, ci mai degrabă o reprezentare provenită din domeniul terminologiei poetice, anume reprezentarea imaginară care se referă doar indirect la percepția obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconştientului; se manifestă în conştiință ca produs inconştient, şi anume mai mult sau mai puțin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinație, dar fără caracterul patologic al acesteia, adică fără a face parte vreodată din tabloul clinic al unei boli" (Jung, 1997: 476). Relația între psihic şi obiect se consumă la fel ca în relația între un pictor şi obiectul pictat.

Reprezentările psihice pot fi de natură conştientă sau inconştientă, îndeplinind rolul de translator între lumea exterioară şi lumea psihică. În perspectiva istoricistă a istoricului francez, Jaques Le Goff, imaginarul poate fi definit ca o reprezentare psihică la confluența realității cu imaginația, fiind vocabula care înglobează orice traducere mentală a unei realități exterioare percepute (1991: 6). Este suficient să ne gândim la un obiect, la o corabie, de pildă şi vom observa cum, asociat acestui cuvânt, intervine actul de reprezentare. Imaginea este, mai întâi, abstractizată modelului său fizic de percepție, apoi, asociată cu alte reprezentări, cum ar fi: apa, marea, călătoriile, cerul etc. Actul imaginației produce o transmigrare a reprezentării inițiale la un complex de reprezentări asociate cu obiectul inițial. Pentru un pictor, corabia capătă complexitatea unui tablou artistic cu infinite resurse de reprezentare. Imaginea mentală are, deci, un potențial descriptiv şi narativ fără limite, spre deosebire de imaginea sa fizică prin care se defineşte obiectul ca structură vizuală. Imaginația artistică cunoaşte o multitudine infinită de posibilități care, plecând de la

simpla reprezentare ideatică a unui obiect, ajunge să construiască un întreg univers. Simbolizarea, prin reprezentare, transpune lumea reală într-o lume imaginată, în care realitatea coexistă cu fantasmele artistului. Corabia, în imaginația unui poet, străbate aceeaşi structură de reprezentare.

„Privea în zare cum pe mări
Răsare şi străluce,
Pe mişcătoarele cărări
Corăbii negre duce" (Eminescu, *Luceafărul*)

Interpretarea dată de poet este diferită, în funcție de percepția celui care o citeşte. Diferențele pleacă de la asocierea unor reprezentări din vecinătatea cuvântului şi nu strict de la hologramа sa psihică. Metafora eminesciană „Corăbii negre duce" poate fi interpretat ca un act funerar, în care orice om este supus acestei legi sau poate fi doar umbra imaginii sale care se îndepărtează la orizont. Semiologia imaginii este bogată în posibilități de interpretare, în funcție de procesul de asociere, transmigrare şi trăire sufletească.

Mintea umană este, la Jung „un pendul care oscilează între sens şi non-sens, nu între bine şi rău"[7]. În lumea psihică, „non-sensul" este o categorie cu sens față de imaginație şi imaginar. Aşa cum o imagine reală se află în raport cu realitatea fizică, tot aşa o imagine ireală se află în raport cu imaginația. Antiteza celor două lumi este o iluzie şi se contopeşte în lumea psihicului uman, iar contrariile coexistă în universuri paralele, fără aparenta excludere. Eroarea apare în efortul omului de a se agăța de rațiune, fără să realizeze că imaginația contribuie într-o măsură superioară la activitatea gândirii, la apariția ideilor sau al invențiilor. Oamenii pot zbura cu mintea, se pot deplasa spre orice colț al universului şi imposibilul devine posibil. Mai întâi a fost ideea, apoi fapta. Mai întâi a fost gândul, apoi acțiunea. Proiectarea precede acțiunea şi deci viitorul precede prezentul într-o relație de retrocauzalitate pe care rațiunea, de multe ori, o scapă din vedere. Aş îndrăzni să afirm că universul imaginației precede universul realității, altfel cum s-ar

[7] Citat înregistrat electronic la o prelegere susținută de Jung în timpul celor 6 lecții de psihanaliză de la Universitatea din Fordam, 1912, SUA (sursă: Discovery Education).

fi proiectat lumea fizică fără ca cineva să-şi fi imaginat un viitor posibil. Dacă această afirmație este acceptată de firul îndoielilor, atunci rațiunea trebuie să accepte primordialitatea universului reprezentărilor, al imaginației ca fiind retrocauzalitatea lumii reale.

Imaginația umană personalizează moartea, iar viața devine o variantă sau o clipă într-un şir infinit. Conexiunile succesive şi structurate care produc o lume imaginată s-ar afla undeva la nivelul inconştientului şi acestea pot fi analizate prin hermeneutica simbolurilor şi a metaforelor din arealul reprezentărilor psihice. Dezasamblarea unui simbol mental duce la sensul originar al reprezentării. Imaginația este, deci, un generator de reprezentări psihice care participă şi îmbogățeşte constant lumea imaginarului psihic. Legătura între imaginație şi imaginar este probată prin rolul fiecăruia: prima fabrică o sumă de imagini unice, iar a doua le stochează în memoria psihică.

Generarea imaginilor artistice au, în general, o natură empirică, constituind o lume sensibilă în care reprezentarea absoarbe frumusețea tainică a unei senzații personale care se deschid lumii exterioare. Natura introvertită a imaginației artistice îşi alege calea extroversiei prin nevoia acută de a se expune întregului univers. În viziunea filozofului Gaston Bachelard, care defineşte imaginația artistică ca formă de mobilitate a spiritului, toate cercetările asupra imaginației sunt tulburate de falsele lumini ale etimologiei (2003: 9). Există tentația ca imaginația să fie considerată o facultate de a forma imagini, dar de fapt, ea este facultatea de a deforma imaginile oferite de percepție. Imaginația artistică ne eliberează de primele imagini, transformându-le, în ceea ce, lăuntric, ne dorim să reprezentăm. Fără acest troc de imagini, nu putem concepe imaginația, iar procesul de a ne imagina ar fi inexistent. Să ne imaginăm cum gândeşte şi comunică un surdomut din naştere, un om care nu a auzit vreodată şi nici nu şi-a dezvoltat limbajul semnelor. Putem gândi în afara unui limbaj, a unui sistem organizat de sunete şi gesturi încărcate de semne şi simboluri? Orbul din naştere ce visează? Care este şi cum este imaginarul unui orb care nu a văzut niciodată? Dacă omul este măsura a tot ceea ce poate trece prin filtrul propriu, imaginația lui din ce vine? În mare măsură din lumea sa interioară. Dacă gândirea este înaintea limbajului, atunci imaginația precede imaginarul.

Imaginarul artistic, imaginarul poetic şi imaginarul literar dobândesc cele mai intime şi specifice trăsături care au contribuit la înflorirea personalității unei epoci. Aceste imagini constituie, prin bogăția lor semantică, izvoare neprețuite care descriu o lume imaginată de cele mai cultivate şi luminate spirite. În Renaştere, paradigma gândirii îşi extrage seva din imaginarul grec antic, plasând omul în centrul universului. Dumnezeu nu a fost neapărat alungat, ci, mai degrabă, personalizat şi redescoperit în frumusețea amforelor feminine şi în relieful anatomic perfect al corpului uman. Renaşterea înseamnă inspirație şi revelație, două cuvinte care descriu modul de funcționare al imaginației. Creațiile artistice care abundă în pictură şi sculptură se asociază cu viziunile ştiințifice, futuristice ale lui Leonardo da Vinci. Tiziano Vecellio alături de Michelangelo Buonarroti sunt pictori care au curajul să introducă nudul în reprezentările bisericeşti. Prezența nudității corpului uman în incinta sacrului nu a mai fost considerată o blasfemie. Uimiți de îndrăzneala lui Michelangelo de a picta nuduri pe bolta Capelei Sixtine, teologii catolici renaşcentişti au cedat în fața genialității pictorului. Goliciunea adamică din Geneză reprezintă puritatea Creației înainte căderii în păcat. Victoria asupra vechilor canoane revelează frumusețea Creației, pe care şi cei mai înalți prelați o acceptă ca pe un act divin.

În lucrarea „Principele", Niccolò Machiavelli învinge fatalitatea greacă, proiectând ştiința politică modernă la rangul de operă de artă. Omul politic iese victorios în lupta sa cu destinul şi se eliberează de lanțurile impuse de voința zeilor, schimbându-şi radical sistemul de referință. Puterea politică trebuie cucerită şi controlată, în aşa fel încât nimeni să nu o mai poată zdruncina. Preocuparea pentru imaginea noului Principe pleacă de la premisa că, ceea ce se vede este real, iar duşmanii respectă ceea ce li se transmite şi nu ceea ce este adevărat. Iluziile încep să joace un rol-cheie în configurarea relațiilor de putere, iar principele trebuie să cunoască şi să se folosească de aceste principii. *Fortuna*, zeiță capricioasă, poate fi îmblânzită şi stăpânită doar de cei puternici, iar această nouă paradigmă a dus la fortificarea vieții politice, la militarizarea regatelor şi la o preocupare pentru imaginea regilor.

Frumusețea imaginarului secolelor al XIII, XIV şi XV este pusă în lumină de teologia patristică a marilor erudiți creştini prin texte

de o rară valoare, precum opera „Summa Theologiae" scrisă de Toma De Aquino. Teoria dreptului natural şi teoria fiinţării lumii prin Divinitate sunt reminiscenţe ale dreptului divin, care acţionează asupra tuturor oamenilor, oferind drepturi de participare la viaţa politică. Astfel de idei le regăsim, sub primele lor forme, la Platon şi Aristotel. Cazul democraţiei ateniene este relevant pentru a înţelege naşterea democraţia modernă, iar exemplele pot continua.

2.4. Cuplul categorial: sacru şi puterea politică în abordarea imaginarului colectiv

Imaginarul politic este rezultatul unor percepţii generale acumulate în timp şi transmise de generaţii pe care cetăţenii îl regăsesc în propria lor comunitate. La primul etaj, se conturează o dimensiune istorică majoră care acţionează asupra indivizilor, prin forţa ei de regenerare a sentimentelor faţă de un trecut demn de a fi apărat şi păstrat. Momentul cel mai important al rememorării se consumă odată cu sărbătorirea Zilei Naţionale. Imaginea personalităţilor, faptele şi evenimentele trecutului se înscriu în arsenalul memoriei istorice care stă la baza imaginarului politic. Actul rememorării întăreşte coeziunea şi sentimentul de unitate. La al doilea etaj, imaginarul politic se raportează critic la prezent în raport cu aura timpurilor apuse.

Puterea politică şi sacrul sunt vectorii care definesc şi întipăresc memoria colectivă a unui popor. Cuplul categorial implică deopotrivă factorul ideologic al puterii şi sacralitatea unei viziuni despre existenţă, lume şi viaţă. Caracteristica principală a puterii este moralitatea şi credinţa într-o existenţă superioară vieţii de acum şi aici, reiterându-se acelaşi principiu regăsit în interiorul fenomenului religios. Dreptul de a conduce în Statul Oriental Antic derivă direct din autoritatea sacră a puterii, adăugându-se o sumă de experienţe mistice, revelatoare în actul de conducere şi în cel de supunere în faţa divinităţii. Regele sau faraonul împrumută autoritatea zeilor, iar supuşii îi venerează pe aceştia ca manifestări personalizate ale sacrului. De atunci, ierarhizarea întregii lumi, de la natură la cultură sau a societăţii, de la sărac la bogat respectă o ierarhie după modelul autorităţii divine. Prezenţa clivajelor este firească şi nu generează un dezechilibru social. Fiecare individ îşi

cunoaşte locul într-o ierarhie cosmică. În linie ierarhică, de la rege la sclav, se respectă relația „comandă-ascultare", într-o ordine perfectă, contribuind la armonia lumii.

Una din cele mai vechi forme de manifestare a puterii este puterea simbolică, o modalitate străveche de a supune „plebea", dar şi o strategie plină de resurse inepuizabile. Teama de moarte şi pedeapsa de a fi exilat sunt forme prin care puterea politică se face ascultată fără intervenția forței. „Resursele simbolice sunt cele care ajută la menținerea şi perpetuarea ordinii sociale fără recurgerea la forță. Ele constau în crearea de noi sensuri şi semnificații ale puterii prin ocultarea raporturilor de forță care stau în spatele acestor sensuri şi semnificații" (Frigioiu, 2007: 80). Comunicarea, prin puterea simbolică, este un mijloc folosit şi de societățile actuale prin desfăşurarea paradelor militare, în scopul descurajării unor posibili invadatori. De fapt, orice structură a puterii include acea particularitate a sacrului generată de autoritatea morală a dreptului de a conduce. Dacă autoritatea morală este lezată, într-un regim democratic funcțional, întreaga autoritate şi legitimitate au de suferit. Ignorarea acestui aspect atrage declinul unei întregi civilizații, ca, spre exemplu, cazul Imperiului Roman. Modelul occidental european şi mai ales cel american traversează acelaşi traseu, iar noi suntem martorii neputincioşi ai unei prăbuşiri în plină desfăşurare. De aici se poate trage concluzia că orice altă civilizație sau națiune care îşi păstrează sau îşi apără acest ingredient moral al puterii poate rezista intemperiilor unei lumi aflate în plină transformare.

Cuplul categorial puterea politică-sacrul reprezintă, deci, o relație importantă aflată la baza statului şi a politicului indiferent de timpul istoric. Delimitarea celor două concepte nu conduce la o separare clară în ceea ce priveşte semantica termenilor. Cuvântul „putere" îşi are rădăcina în sanscrită „*patis*" tradus prin soț şi stăpân şi din termenul *pater familias* care, la vechii romani, însemna capul familiei (Frigioiu, 2007: 68). Respectul față de capul familiei are conotații profunde în respectul față de Divinitate. În linia gândirii greceşti, Toma de Aquino consideră puterea o formă activă a politicului (*definition quid rei*), care a generat şi a transmis ordinea morală a lucrurilor, contribuind în final la maturizarea statului (Battista 1991: 472). Moralitatea acțiunii politice se reflectă în gradul de competență şi eficiență al unui stat, aşa cum biserica

procedează cu propria religie. Sfântul Toma de Aquino aduce un omagiu politicului, în sensul că ceea ce defineşte politicul trebuie să se raporteze la stat, aşa cum biserica se raportează la religie prin aceeaşi morală.

Ca obiect de studiu, puterea a fost considerată de unii cercetători un concept fundamental care poate fi analizat în toate ştiinţele sociale. Aria de cercetare a puterii a devenit atât de vastă încât nicio ştiinţă nu o poate restrânge la un singur domeniu de cercetare. De aceea, filozoful şi matematicianul englez, Betrand Russel a considerat că: „puterea este conceptul fundamental în ştiinţele sociale, în acelaşi sens în care energia este conceptul fundamental al fizicii" (1975: 3). Puterea nu înseamnă doar forţă brută sau o subordonare de tip militar şi, aici, se face referire la sensul care vine dinspre conflictualism. În aceeaşi manieră, puterea poate fi abordată ca o percepţie socio-psihică, termenul riscând să fie interpretat şi limitat la caracterul executoriu rezultat din relaţia dominaţie-supunere. Puterea, în stare pură, este alcătuită din trup şi suflet, ca şi individul. Sufletul puterii este partea sa sacră, iar puterea sa materializată priveşte sensul pe care îl conferă omul, ca forţă supusă propriei sale voinţe. În acelaşi timp, puterea este precum un curent electric, care revitalizează materia, sub forma unui suflu divin: „Puterea socială seamănă cu cea electrică. Vedem efectele şi manifestările amândurora, dar nu însuşi fenomenul. Puterea socială este transformată în ordine, forţă şi autoritate; puterea electrică în lumină, căldură şi mişcare. Folosirea lor greşită poate aduce moartea. Dar esenţa acestor fenomene ne scapă" (Bierstedt, 1975: 226).

Politicul s-a încarnat prin putere, ca reprezentant al unui domeniu de acţiune, devenit cea mai importantă formă de manifestare a puterii sociale. Politicul s-a instituit din autoritatea morală a puterii, derivată din cosmogonia fiinţelor sacre. Zeii au alcătuit lumea, în diverse ipostaze mitico-magice şi au cârmuit peste oameni încă din primele timpuri. Retragerea lor treptată din peisaj, în favoarea primilor regi, s-a realizat printr-un proces simbolic de transmitere a puterii: de la divinitate la fiii oamenilor.

Analiza sociologică a sacrului este de mare actualitate pentru societăţile laicizate, manifestarea sa vizibilă şi invizibilă emanând din interiorul ritualurilor politice. De regulă, şefii de stat profită de

asemenea de ocaziile în care se pot afişa, alături de oamenii obişnuiți. Nevoia de legitimitate decurge din lipsa de credibilitate de care politicienii sunt conştienți. Compensația încrederii se construieşte prin prezența lor în mijlocul mulțimilor, ceea ce le oferă ocazia de la comunica un mesaj tacit.

Băile de mulțime repetate cu orice ocazie au devenit o caracteristică a populismului; acest fenomen se explică prin dorința oamenilor de a-i privi îndeaproape şi nu de la înălțimea tribunelor. Liderii sunt conştienți de aceste relații şi se lasă văzuți, salutați, atinşi, lăudați sau criticați public, riscând astfel să se expună unor situații penibile. Autoflagelarea vine din nevoia inconştientă a confruntării cu realitatea. Tensiunea negativă, venită din public şi resimțită de un înalt oficial al statului, poate fi descărcată în confruntarea directă cu strada. Nu toți politicienii aderă la acest mod de confruntare. Evitarea confruntării poate fi considerată un semn al laşității, accentuând starea de tensiune. Mulți demnitari înțeleg intrinsec aceste raporturi şi aleg sau evită confruntarea directă cu un public agresiv în funcție tăria propriului caracter. Uneori, pentru autoreglarea tensiunilor este mai înțelept să confrunți strada şi nu să o eviți! Acest mecanism psihosocial acționează prin criteriul curajului, cei curajoşi corectându-şi astfel greşelile, uneori foarte mari, spre deosebire de cei care refuză confruntarea. Oamenii sunt gata să ierte, dar nu acceptă laşitatea, iar un om politic de vocație înțelege spiritul acestei legi a străzii.

În ramificarea procesului de organizare a societății umane, sacrul s-a extins, ca domeniu de cercetare în toate cele trei mari dimensiuni: religie, ştiință şi politică. Particularitatea comună a celor trei dimensiuni se regăseşte în raportul dintre sacru şi putere, plecând de la multidisciplinaritatea existentă a relațiilor sociale studiate în sociologia politică, antropologia politică şi politologie. Rudolf Otto înlocuieşte sacrul cu *numinos,* un termen prin care autorul defineşte acel sentiment al stării de „creatură" capabilă de reflex în conştiința de sine (2005: 14). Prin analogie cu sociologia religiei, sacrul trimite la ideea de spațiu din afara lumii noastre; sacrul, însă, nu se poate limita la transcendent sau doar la religie. Sacrul inundă profanul prin prezența sa invizibilă în interiorul tuturor ritualurilor umane, fiind dificil de conştientizat, datorită naturii sale absconse. Conştiința umană, de exemplu, este o

prezență a ceva pe care nu ştim să-l definim sau să-l delimităm ştiințific. Referirea la acest termen ne trimite indirect la „conştiința divină". Apar legături între cei doi termeni? Ambii termeni au în comun subiectul conştiinței, fiind separați doar de asocierea lor: divină şi umană. Nu cumva conştiința umană este conştiință divină? În Biblie scrie, încă din Geneză, că omul a fost creat după chipul şi asemănarea Creatorului. Argumentul biblic explică trecerea conştiinței divine la natura umană. Asemănarea omului cu Dumnezeu vine, deci, prin conştiința sa, ceea ce demonstrează prezența sacrului în om. De aici derivă sentimentul profund şi nevoia de justiție pe care orice om le resimte în fața nedreptății. Cum altfel s-ar explica de ce conştiința umană este o însuşire, o trăsătură, o proprietate superioară prin care omul s-a desprins definitiv de celelalte specii.

Pentru cei care nu acceptă argumentul biblic, lucrurile pot fi abordate şi altfel. Cum diferențiem binele de rău sau o faptă bună față de o crimă? Un animal îşi omoară prada din nevoie, dar poate omorî şi din plăcere (tigrul, de regulă, ucide din plăcere). Indiferent de cele două situații, rămâne valid un adevăr: niciun animal nu percepe diferența între a ucide şi a face crimă. Percepția umană, însă, resimte mândria, sfidarea, regretul şi căința, stări inexistente în lumea animală. Corelând aceste diferențe şi anulând argumentul biblic, se poate constata că prezența conştiinței este o abilitate superioară, unică speciei umane. Lumina sa înnobilează gândirea prin forța mobilizatoare a faptelor, fiind o calitate extraordinară care poate fi privită ca o corelație între uman şi sacru, ca spațiu invizibil intuit prin conştiință.

Ştiințele sociale oferă multiple abordări interesante cu privire la problematica sacrului, fără să se neglijeze prezența sa în societățile laicizate. În perspectiva mea, contribuția sacrului la lumea modernă este la fel de importantă ca în trecut, fiind mai puțin observabilă. Dacă un om politic sau un om de ştiință ignoră percepția şi amploarea acestui fenomen, este suficient să privească lumea cu un singur ochi, iar panorama sa va fi înjumătățită. Acceptată sau nu, sacralitatea *weltanschaung*-ului se face vizibilă în fiecare acțiune, comportament şi mentalitate a omului modern. Sentimentul sacrului se trezeşte în orice societate prin participarea la activitatea colectivă reprezentată de ceremonie (Durkheim, 1995: 7).

Ritualul este un alt element al sacrului, în lipsa căruia nu ne putem imagina lumea. Există o viață în afara ritualurilor? Probabil, doar în cazul inteligenței artificiale, dar nu şi a inteligenței oamenilor. Omul este construit, acționează şi trăieşte prin ritualuri, începând cu obiceiuri de rutină: mesele zilnice, orele de somn, nevoia de a citi sau de a ieşi cu prietenii etc. Toate aceste obiceiuri sunt acte ritualice, şi, a ne imagina un om fără ritualuri ar fi o aberație flagrantă. Ritualul joacă un rol important în consolidarea obiceiurilor, a mentalităților, deci, implicit, în structurarea gândirii. Termenul provine din limba hindusă *rita* şi desemnează un obicei religios, în special cultic, bine statuat, rânduit şi moştenit prin tradiție (Bertholet, Camphausen, 1995: 396). Un alt sens al acestui termen trimite la ideea de relaționare mistică specifică inițiaților. Cu timpul însă, sub imperiul nevoii de fixare scripturală s-a instituit o întreagă hierofanie prin cărțile ritualice: Liki, Engishiki, Norito, Brahmanele, Rig Veda, Codexul Preoților, Rituale Romanu şi altele (Kloppenborg, Dirk, 1983: 207). Regăsim ritualul nu doar în studiile de istorie a religiilor sau în actele de cult religios, ci şi în viața modernă a fiecărui om, sub forma unor „rituri de trecere". Termenul a fost folosit, pentru prima dată, de A. Van Gennep (1909). Prin *riturile de trecere,* fiecare individ traversează mai multe statusuri pe parcursul vieții sale*,* iar tranzițiile sunt adesea marcate de rituri diversificat elaborate de la o societate la alta (Bonte, Izard, 2007: 586). Astfel, orice eveniment vital major, precum naşterea, botezul, majoratul, căsătoria, moartea este mereu însoțit de acte ritualice care devin cutume sau obiceiuri moştenite prin tradiție.

2.5. O ipotetică teorie a imaginarului colectiv

Imaginarul colectiv absoarbe în totalitate memoria unei comunități, prin suma experiențelor, a reprezentărilor şi a percepțiilor cu caracter public, de la începuturi până la dispariție. La fel ca în istoria vieții unui om care îmbătrâneşte, memoria colectivă are nevoie de antrenamente şi stimuli pentru a nu cădea în uitare. Atrofierea acesteia vulnerabilizează procesul de rememorare, relație care se verifică şi în cazul proiectelor de țară. Tinerele generații sunt asemenea neuronilor care transmit mai departe o identitate complexă

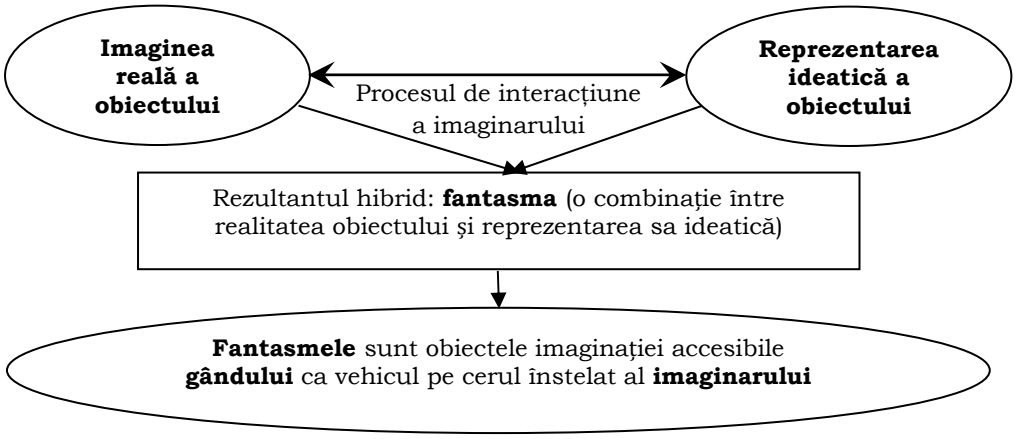
cu date şi sentimente specifice. Întreruperea procesului de transmisie accelerează senilitatea ireversibilă. Pe acest fundal, percepem importanța antrenării memoriei la nivel colectiv, înțelegând prin viața vulnerabilă a comunităților, viața unor tineri care preferă să uite sau să nu învețe. Noile comunități sunt la fel de vulnerabile şi aici ne referim la statele recent apărute cu o istorie nu mai veche de 200, 300 de ani. Există însă o certitudine: cu cât reîmprospătarea memoriei colective este cultivată mai intens cu atât este mai rezistentă la timp. Antrenarea memoriei echivalează cu intensificarea educației, a ritualurilor, a sentimentului de mândrie şi apartenență – condiții esențiale în procesul de maturizare al tinerilor. Țările, comunitățile mari şi mici care ignoră această lege a conservării valorilor şi a învățării de la generațiile cu experiență de viață se supun procesului de alterare a memoriei, eliminând, cu bună ştiință, memoria națională. Alegerea de a rupe cu trecutul aparține fiecărei generații, consecințele pot fi însă ireversibile. Dreptul la opinie, la acord, la consens sau la nesupunere este o formă deliberată a libertății, cu impact direct asupra vieții comunităților. De aici, supraviețuirea comunităților depinde, în mod direct, de opțiunea generațiilor de a conserva sau de a rupe cu trecutul, asemenea unui corp uman regenerat de celule tinere care iau decizia de a contribui mai de parte la viața întregului sau de a rupe, aducând sfârşitul.

Cum acționează amintirile, imaginile din interiorul memoriei şi al imaginarului colectiv? Pentru a răspunde la una din cele mai dificile întrebări formulate în această carte, am să apelez la imaginația geometrică a cititorilor prin analiză spațială şi argumente în favoarea unei posibile teorii. Puterea de influență a imaginației capătă o natură bidirecțională, ca rezultat obținut la confluența dintre imaginea reală a obiectului (recreată de mintea noastră, după Jung) şi reprezentarea sa ideatică (lumina formei sale psihice), din care rezultă hibridul unei imagini noi. Imaginile hibrid au, deci, un conținut real şi unul imaginar, fără să se anuleze reciproc. Rezultatul se observă în prototipul unei imagini reale şi a unei imagini ireale, în care ambele se asociază fără să se respingă. Paradoxul şi ciudata construcție arată că posibilul îmbrățişează imposibilul, într-o formulă posibilă. Asocierea real-ireal demonstrează că, orice lucru, gând,

obiect, acțiune, sentiment şi orice ne-am imagina sunt posibile în mintea noastră, argument corect, atunci când ne gândim la posibilitățile infinite ale imaginației. Dispariția granițelor, a limitelor arată că, în acest univers, totul este posibil şi că legile fizicii cu care măsurăm în mod obişnuit realitatea dispar în contextul lumii psihice. Să denumim aceste rezultate hibride fantasme, ca obiecte ale imaginației şi ale imaginarului din care fac parte.

Au şi fantasmele legile lor? Pentru moment, par necunoscute; o lege, însă, există, atunci când afirmăm că vehiculul acestui spațiu este gândul. Gândul se află acolo unde ne fixăm atenția, iar, dacă atenția zboară, gândul zboară, atenția fiind doar comutată. Expresia „să fii atent la mine" înseamnă să ai, în acel moment, gândul la mine. În toate versiunile, suntem undeva cu gândul, iar voi, cititorii sunteți acum cu gândul la mine şi la ce vreau să vă împărtăşesc în continuare. Gândul este vehiculul minții care zboară printre fantasme şi nu zadarnic unii afirmă (chiar şi Biblia) că, acolo unde îți este gândul, acolo îți este inima şi comoara. Atenție, deci, pe unde ne plimbăm gândul sau atenția. De ce această atenționare? Avem oare o alte lege nouă de discutat aici? Gândul nu călătoreşte doar între fantasme, gândul le şi fabrică. Mai pe scurt, avem următoarea schemă:

Fig. 3 Fantasmele ca obiecte ale imaginarului uman



Sursă: creație personală

Schema oferă o ipotetică teorie prin care înțelegem rolul şi funcția fantasmelor în sprijinul imaginarului. Un spirit critic dezvoltat ar putea susține că există fantasme care nu au legătură cu un obiect real cunoscut şi, aici, trebuie să-i dau dreptate. Fantasmele pot fi, deci, şi obiecte pur imaginate, monştrii sau ființe nemaivăzute din spațiul unui basm pentru copii. Includerea realității nu este, deci, o condiție obligatorie, deşi s-ar putea spune că nimic nu se poate naşte din nimic şi, atunci, orice formă sau creatură imaginată pleacă de la o imagine existentă, chiar şi sub forma unei umbre pierdute în timp. Depăşind disputa între cele două păreri, o primă concluzie ar fi aceea că imaginația surclasează realitatea în ceea ce priveşte orice domeniu, inclusiv cel ştiințific. Vorbind despre imaginarul ştiințific, este suficient să invocăm un alt argument care să-i ofere o şansă de credibilitate în mintea celor pesimişti, prin următoarea întrebare: cum explicăm invenția? Ei bine, imaginația se regăseşte la baza multor invenții, iar, dacă aruncăm o privire în Enciclopedia descoperirilor ştiințifice, găsim nenumărate exemple. Tot ce doresc să spun este că imaginarul ştiințific există şi că acesta îşi are importanța sa; adaug faptul că fantasmele ne ajută să înțelegem cele mai mari necunoscute şi chiar alte lucruri pe care urmează să le descoperim. Un alt exemplu în acest sens: lumea secolului XXI este preocupată de a descoperi exoplanete (planete asemănătoare Pământului, dinafara sistemului nostru solar, care ar putea găzdui viață). Premisa vieții în afara Terrei porneşte de la o imaginație ştiințifică. Mulți cercetători sunt de părere că există o şansă uriaşă de a nu fi singuri în univers. Imaginația ştiințifică a ales viitorul, l-a anticipat, l-a modelat, incluzând şi pe omul de ştiință care măsoară distanțele şi se încrede în zeul numerelor, chiar şi acesta are o viziune cu privire la un posibil, la un viitor creionat în cifre. Imaginația ştiințifică generează planuri de a revoluționa modalitatea de ne deplasa spre stele, folosind tehnologii descrise de autorii de *science fiction.*

De unde răsar toate aceste idei năstruşnice? Nu cumva din spectrul jucăuş al fantasmelor care servesc cu vioiciune imaginației ştiințifice? Imaginația este, deci, reactorul unor energii care propulsează viitorul spre un prezent ales. Proiecția imposibilului în posibil este un exercițiu al minții, o arenă de provocări în care omul şi-a depăşit condiția.

2.6. Imaginarul media şi influenţa sa în formarea personalităţii umane

Ce rol joacă imaginarul în viața noastră şi cum ne influențează, în condițiile în care imaginea şi textul domină astăzi procesul de gândire la nivel global prin forța mediatică? Cât de liberi şi stăpâni suntem pe propriile noastre gânduri şi decizii în fața mirajului atât de tentant al ecranului? Răspunsul depinde de numărul orelor pe care le petrecem zilnic în fața acestor maşini de manipulat mintea umană. Consumul exagerat de televiziune pare să absoarbă totul, generând schimbări de atitudini şi percepții, cu impact direct asupra comportamentului uman. Schimbarea se produce aproape fără a o sesiza, iar, când se ivesc semne de îngrijorare, ne ascundem în spatele unor argumente jalnice, asemenea unui dependent de heroină. Viața în fața ecranului ne îmbie cu diferite tentații, care estompează realitatea înconjurătoare, înstrăinându-ne de adevăratele noastre interese. Şiruri nesfârşite de imagini sunt strecurate picătură cu picătură, operând schimbări în percepțiile noastre despre lume şi viață. Şi atunci, se petrece un lucru grav: ne pierdem libertatea, devenind dependenți de heroină virtuală.

În acest subcapitol, vom urmări acest proces subtil de schimbare aproape imperceptibilă a personalității noastre, în urma influenței media. Există şi părți pozitive în aceste schimbări aduse de tehnologia modernă?

Nu este un secret faptul că expunerea exagerată la lumina ecranelor produce o dezordine mentală şi o scădere îngrijorătoare a atenției, mai ales în rândul tineretului vulnerabil la mirajul multicolor al imaginilor. Dependența de imagine şi mai ales de jocuri este probată zilnic de cei care îşi risipesc timpul liber pentru distracție, în defavoarea studiului. Din 2018, Organizația Mondială a Sănătății (OMS) a catalogat faptul că dependența de jocuri este o boală psihică (https://www.who.int/news-room/q-a-detail/gaming-disorder). Un test rapid de sinceritate, al celor dependenți, ne-ar ajuta să observăm modificările de atitudine față de cei din jur, în special prin neglijență şi creşterea nervozității. De dragul ecranelor, mai ales pentru telefoanele inteligente, uităm detalii importante,

afectându-ne memoria şi atenția. Preocuparea față de un ecran devine prioritară în defavoarea unei conversații cu cei dragi. Aici încep să apară primele semne vizibile de dependență televizuală.

Realizăm oare că expunerea la televizor, seară de seară, formatează şi goleşte mintea de gândurile proprii, înlocuindu-le cu gânduri prefabricate în masă? Dobândirea unui astfel de *habitus* este negativă pentru orice individ, afectându-i în aceeaşi măsură pe membrii familiei sale. Numeroase studii pe această temă îi atenționează pe cei în cauză că expunerea îndelungată la jocurile video intensifică starea de agresivitate în familie, în şcoală şi în societate. Într-un studiu realizat de doi cercetători români, cifrele demonstrează această tendință manifestă: „Nivelul ridicat de agresivitate fizică se întâlneşte la 12,00% din adolescenții dependenți de computer şi la 11,11% din adolescenții cu risc de dezvoltare a dependenței şi la 6,52% din adolescenții non-dependenți" (Racu şi Racu, 2015: 118-119). Nervozitatea şi dezvoltarea unei sensibilități negative accentuate față de semeni sunt primele semne îngrijorătoare.

În cazul televizorului, există şi aspecte pozitive în condițiile care există discernământ. „Televiziunea face bine şi rău, ajută şi dăunează. Ea nu trebuie lăudată în bloc, dar nici nu poate fi condamnată fără discernământ" (Sartori, 2006: 31). Discernământul ar fi un punct de rezistență în fața unei tentații care te cucereşte treptat. Atracția necontrolată spre universul ecranelor denotă o slăbiciune față de plăcerea vizuală. Afirmațiile se susțin prin evoluția explozivă a cumpărăturilor televizorului color apărut în anul 1960. Fenomenul se explică prin fascinația oamenilor față de ecranul color. Din ianuarie 1968, TVB (Television Bureau of Advertising) ne informează că, în gospodăriile americane care posedă televizoare color, se consumă zilnic între 40 - 70 de minute în plus, spre deosebire de gospodăriile cu televizoare alb-negru (Murray, 2018: 62). Preferința pentru culoare are o explicație antropologică de natură vizuală prin nevoia omului primitiv de a-şi colora pereții casei, dormitorul sau chiar mormântul în contrast cu vechiul ambient incolor şi monoton.

În anul 2020 tehnologiile audio-video s-au perfecționat continuu, devenind atractive pentru toate categoriile de vârstă, indiferent de nivelul educativ. Am întâlnit bunici care dezaprobau utilizarea tabletelor şi a telefoanelor inteligente de către nepoți. Ulterior, am constatat că aceiaşi bunici frecventau seara diferite jocuri video sau rețele sociale, motivând că vor să țină pasul cu nepoții. Au încetat bunicii să mai citească nepoților poveşti? Ce se întâmplă cu vechii gardieni ai copiilor în fața tehnologiilor acaparatoare?

Multe videoclipuri sunt realizate cu grafică performantă, unele chiar depăşind realitatea. În cazul unui televizor 4K sau 8K de ultimă tehnologie, constatăm că imaginile sunt mult mai clare şi mai atractive față de realitatea vizuală. Această situație se datorează numărului imens de pixeli şi culori intense față de imaginile percepute în mod natural. Efectul clarității şi al luminii intense creează, spre exemplu, peisajul perfect al unui munte pe un ecran de ultimă generație. Vom ajunge, foarte curând, să ne conectăm la un univers cu pixeli virtuali.

La un cinematograf în 3D sau 5D, te poți bucura de vizionarea unui film, printr-o experiență trăită la o intensitate maximă, participând cu toată ființa la povestea unui regizor simpatic. Efectele tehnologiei te şochează prin: explozia sângelui în spațiu, sunetul izbiturilor resimțit prin zguduitul scaunelor, cafeaua vărsată în stropi de apă călduță, țâşnind direct pe pielea spectatorilor, toate aceste invenții trăsnite depăşesc orice imaginație.

Confuzia multidimensională a unor lumi paralele este deja posibilă. O lume virtuală înseamnă mediul ce cuprinde un număr infinit de lumi redate prin filme, jocuri video etc. Prin intrările în şi din aceste lumi multiple din imaginarul ecranelor, riscăm să pierdem din vedere realitatea; spre exemplu, în filmul american „Total Recall”, Arnold Schwarzenneger joacă rolul unui luptător care, în final, iese învingător în obstacolele lumilor virtuale.

Profesorul Giovanni Sartori scria despre apariția şi răspândirea lui *Homo videns*, un prototip care va înlocui curând pe vechiul *Homo sapiens.* Pe *Homo videns* îl recunoşti uşor după ochelarii *google glass* şi după poziția uşor cocoşată pe care o are în ipostaza sa de consumator al ecranelor colorate. Un *homo videns* exemplar posedă o abilitate cameleonică necesară pentru a-şi însuşi mai multe identități, în funcție de lumea la care se conectează *online*.

Există jocuri video complexe, care implică respectarea anumitor cutume şi reguli sociale. Au apărut şi primii oameni care s-au căsătorit virtual; citez exemplul tânărului japonez Akihiko Kondi căsătorit cu hologramа unui personaj din desene animate.

Ataşamentul față de jocurile video este una dintre cele mai dificile provocări lansate tinerilor. Jocurile *online* au devenit noile rețele sociale ale copiilor cu vârste fragede, care experimentează situații cu care maturii se confruntă într-o lume fără reguli clare. Cum ar fi să omori pe cineva? Pentru a afla răspunsul, intrăm pe calculator şi deschidem un joc de *shooter*. Cum ar fi să jefuieşti o bancă şi să vandalizezi o stradă, intrăm pe acelaşi calculator şi jucăm un GTA (*Grand Theft Auto*). Cum ar fi să te simți un mare fotbalist? În toate aceste exemple, avem nevoie de acel instrument care ne cucereşte virtual fără niciun efort.

Noile provocări sunt dirijate acum de inteligența artificială. Se vorbeşte despre apariția unui nou tip de profesor, un robot cu răspunsuri la toate întrebările. Interacțiunea umană nu mai este importantă, iar vechiul profesor ar putea fi rapid înlocuit de cineva perfect şi fără cusur.

Reclama mediatică de ultimă generație are un potențial de retrocauzalitate[8], conceput pentru a programa viitorul comportament al consumatorului. Publicitatea subliminală este o formă de inducere în inconştient (*das Unbewusste*) a unor imagini secvențiale redate repetitiv, în timpul unor milisecunde. Ceea ce, însă, scapă ochiului nu scapă inconştientului, un proces optic de natură psihică. Prin publicitatea subliminală se pot programa şi visele. Fenomenul se explică prin accesul unor imagini care pătrund în camera inconştientului fără a fi oprite sau controlate de conştient. Prezența unui produs comercial într-un vis atrage formularea unei dorințe. În acest fel dispare libertatea şi discernământul.

În condițiile în care imaginile subliminale din reclamă ajung în zona inconştientului, este clar că nu mai dispunem de o libertate a

[8] Retrocauzalitatea este o teorie relativ nouă în fizica cuantică care susține că un anumit eveniment din viitor poate influența prezentul, în sens invers față de cauzalitate şi temporalitate. Inseparabilitatea cuantică arată că în vreme ce T0 influențează pe T1 şi T1 poate influența pe T0, altfel spus, legea cauzalității nu este singura lege care funcționează în univers. Reversul cauzalității este retrocauzalitatea care se verifică şi în psihosociologie prin necesitatea de a explica termeni ca *intuiția* sau *déjà vu.* Deşi este dificil de explicat logic, oamenii de ştiință certifică existent acestor fenomene.

deciziilor. Creierul uman percepe imaginea secvențială dar nu o conştientizează, astfel, filtrul conştiinței este păcălit de prezența foarte scurtă a unui cadru. Bătălia se poartă la granița dintre conştient şi inconştient, pentru că imaginile care pătrund dincolo de filtrul conştientului capătă puteri nebănuite asupra dorințelor şi a deciziilor noastre. Este cunoscut faptul că, inconştientul este cel mai complex spațiu al personalității noastre, dar acesta devine vulnerabil fără activitatea de veghe a conştientului.

La fel şi în marketingul politic, specialiştii anticipează stimulii şi factorii-cheie la nivelul inconştientului colectiv, în scopul de a asigura succesul unei strategii electorale. Eşantionarea publicului țintă în vederea construirii mesajului potrivit este, de fapt, o cercetare de piață a inconştientului colectiv specific respectivelor grupuri. Un mesaj nețintit se poate lovi ca nuca în perete. Țintirea mesajului presupune o cunoaştere aprofundată a psihologiei de grup, o activitate necesară pentru a construi mesajele câştigătoare.

Neuromarketing-ul este vârful de lance al publicității, care se foloseşte de tehnici neuroimagistice[9], studiind activitatea cerebrală în luarea deciziilor. Dacă ne întrebăm care este sensul acestor eforturi uriaşe depuse de marile companii, descoperim un răspuns bine cunoscut: banii şi dorința de a controla. Închei, prin apel la moderație, la reflecție, mai ales când, în inconştient preluăm anumite modele media, fără o selecție prealabilă. Orice exces de televiziune, de calculator sau de alte spații virtuale nu ajută cu nimic modelarea personalității, în vreme ce cartea, meditația şi dialogul vor cizela întotdeauna sufletul.

Starea dezechilibrului psihic poate fi explicată ca o consecință a răbufnirii amintirilor mai puțin plăcute, făcându-ne vulnerabili. De aceea, este important să conştientizăm ceea ce ajunge în spațiul inconştientului. Expunerea la un şir de imagini de proastă calitate morală poate avea un impact negativ asupra noastră. În concluzie, manipularea inconştientului, prin tehnicile de reclamă subliminală, este, după părerea mea, imorală şi s-ar potrivi perfect maximei machiavelice: „scopul scuză mijloacele”.

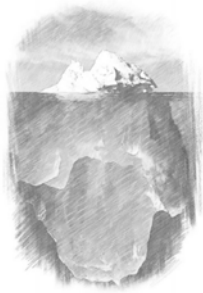
[9] Neuroimagistica este o tehnică care se foloseşte de electroencefalogramă, magnetoencefalogramă sau rezonanța magnetică nucleară pentru a studia activitatea cerebrală a creierului, supus anumitor stimuli.

2.7. O nouă perspectivă teoretică a inconştientului

Analiza fenomenelor şi proceselor inconştiente a fost obstrucționată de dificultatea metodelor de cercetare, respinse de reticența behaviorismului radical. Recent, însă, acest subiect a trezit interes în psihologie, neurologie şi psihiatrie, prin depistarea legăturilor evidente între memorie şi percepție în disocierea conştientului de inconştient. Primele dovezi concrete au apărut, ca urmare a unor teste de performanță ale memoriei, realizate de medici psihiatri şi neurologi americani asupra unor grupuri de pacienți amnezici. Subiecții erau invitați să citească o listă de cuvinte şi, apoi, să le redea din memorie; aceştia, însă, refăceau sensul cuvintelor memorate, prin folosirea altor cuvinte şi expresii compuse (Jacoby, Yonelinas, Jennings, 1997: 13). Asocierea şi disocierea cuvintelor prin alte cuvinte cu acelaşi sens apăreau şi la persoanele normale, atunci când se confruntau cu fenomenul lapsusurilor, teorie formulată, pentru prima dată de Sigmund Freud. Disocierea cuvântului lipsă, prin asocierea cu alte cuvinte, este o dovadă a percepției inconştiente emergente, ca imagine, spre conştient, prin alte cuvinte şi expresii care înlocuiesc cuvântul uitat. Inconştientul lucrează, deci, cu o serie de percepții inexprimabile în limbajul uman, dar, uzând de un vocabular restrâns, reuşeşte să redea prin alte modalități (cuvinte, expresii) sensul inițial. Aşa se explică frustrarea pe care o resimt copii care învață să vorbească, în absența cuvintelor. La copii, percepția unui obiect sau o intenție sunt clare, dar conştientul lor dispune de un vocabular limitat, prin care se fac înțeleşi.

Căutarea cuvintelor potrivite este o stare permanentă a oricărui comunicator, un proces anevoios, care revine conştientului. Timpul între intenția de a comunica şi actul comunicării se consumă uneori, în efortul de a găsi cuvintele potrivite, o translație a unor percepții şi reprezentări ale minții. Claritatea exprimării depinde de abilitatea şi rapiditatea conştientului de a descoperi cele mai adecvate expresii, cât şi de bagajul vocabularului învățat. Analiza activității psihice ne dezvăluie conexiunea activă continuă între inconştient şi conştient, pe care actul limbajului o implică şi o explică în modul cel mai clar posibil.

Ca parte a personalității umane, inconştientul prezintă câteva caracteristici unice, care îl diferențiază față de conştient sau față de



alte structuri ipotetice ale personalității. Dar, mai întâi, am să definesc semantica unui termen bine cunoscut. Prin conştient, definesc totalitatea simțurilor şi a percepțiilor unui individ față de mediul exterior, care influențează direct şi indirect gândirea, comportamentul, voința, emoțiile şi deciziile sale. Introspecționiştii consideră că întreaga viață psihică este conştientă, în vreme ce, behavioriştii pledează pentru eliminarea acestui concept din psihologie. Psihologul şi psihanalistul francez Norbert Sillamy defineşte „conştiința" ca fiind: „o formă de cunoaştere imediată pe care fiecare dintre noi o are despre existența sa, despre actele sale şi despre lumea exterioară. Conştiința organizează datele simțurilor noastre şi memoria care ne situează în spațiu şi timp; ea nu există ca funcție particulară care să fie organizată şi care să aibă un sediu în creier. Ea este fără inferioritate şi fără exterioritate, un raport cu lumea percepută" (1998: 78). Autorul definiției încearcă să descrie, într-un mod limpede, starea de conştientizare (con-scientia, con-science), o formă de reproducere cu ştiință sau mai degrabă o sincronizare între scientizare prin cunoaştere, adunare de informații şi conştientizare prin înțelegerea lăuntrică a lui „a fi". Reflectarea realității din afară în interior este indusă de ambele activități psihice: adunarea datelor, a informațiilor din exterior şi obiectivarea lor, ca percepție şi reprezentare psihică în interior.

Se poate spune că omul conştientizează, prin stimularea întregului organism care presupune totalitatea formelor de cunoaştere în contact cu exteriorul, printr-un set limitat de simțuri, mai mult sau mai puțin dezvoltate. Întregul proces complex de contact şi cunoaştere formează teatrul operațional al conştientului care percepe, gândeşte şi acționează, ca parte vizibilă a personalității, acelaşi conştient care acționează prin amintire, uitare, rațiune şi irațiune. Conştientul poate fi privit şi ca depozitar al clarității mentale, ca activitate continuă de limpezire a percepțiilor venite din inconştient printr-un proces de conştientizare (Overgaard, Rote, Mouridsen, Ramsøy, 2006: 700).

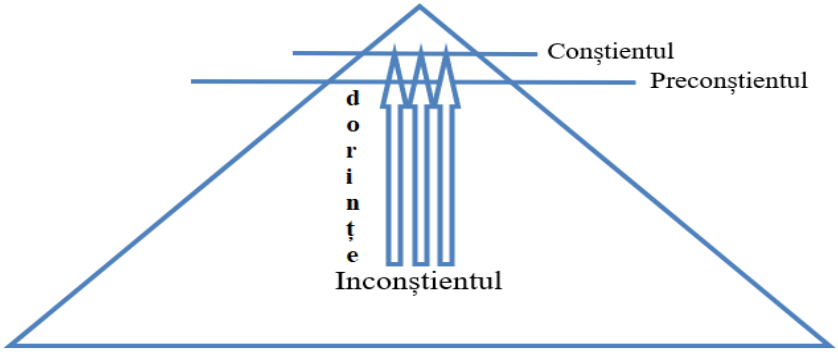
În general, vizualizăm aceleaşi obiecte relativ asemănătoare, percepția fiind diferită, unică, datorită unor circumstanțe care

aparţin inconştientului. Conştientul este determinat de inconştient, fiind în realitate, o prelungire a acestuia, un corp ieşit din alt corp, prin care percepem lumea corporală. Din perspectiva antropologiei vizuale, imaginea obiectului este obținută datorită simțurilor corporale (văz, auz, miros, simțuri tactile etc), iar clarificarea acestor percepții se realizează prin procesul de conştientizare. Există deci, trei tipuri de percepții:

- percepția neprelucrată a unui obiect obținută prin simțuri (aşa cum arată fizic într-o fotografie);
- percepția conştientizată care modifică imaginea inițială cu o reprezentare (o translație pe care conştientul o adaugă, prin transformarea obiectului inițial într-o imagine psihică);
- percepția inconştientă, ca reprezentare a obiectului asociat unui corp sensibil lipsit de expresia lingvistică a denumirii sale.

Inconştientul nu dispune de un vocabular, fiind însă depozitarul unei memorii imense de reprezentări, de care conştientul se foloseşte, materializându-se prin limbajul învățat. Fără să exagerez, dimensiunea dintre conştient şi inconştient poate fi asemănată proporțional cu dimensiunea dintre un nasture şi o planetă. Atunci când vorbim de personalitatea noastră, suntem tentați să ne limităm la partea conştientă, la acel *ergo* (în sens de ego) izvorât din vanitatea eului, uitând rolul şi dimensiunea fantastică a inconştientului, ca parte integrantă a personalității noastre reale. Raportul dintre un nasture şi o planetă descrie exact dimensiunea globală a personalității, aşa cum, de regulă, nu o percepem. Uriaşa planetă este o expresie metaforică, neexistând măsurători metrice, granițe sau delimitări cunoscute nouă oamenilor. Prin inconştient, fiecare individ păstrează, în cele mai adânci substraturi ale inconştientului, legături cu universul reprezentărilor manifestate prin imaginație. Un alt argument derivă din premisa expusă de Freud, care afirmă că: „orice act comportamental îşi are rădăcina în inconştient" (1992: 277). În concluzie, inconştientul este o platformă gigantică a personalității care influențează conştientul, comportamentul şi deciziile sale, potrivit dorințelor lăuntrice. În următoarea schemă, am creionat o piramidă care are la bază inconştientul, ca factor de influență al preconştientului şi al conştientului.

Fig. 4. Influenţa deciziilor în teoria freudiană a impactului inconştientul asupra conştientului.



Sursă: creație personală

Cum s-ar explica şi altfel această schemă a personalității? După Freud, inconştientul se manifestă exclusiv prin intermediul viselor, locul de naştere al dorințelor neexplicate logic (2011: 26, 27). Visele iau naştere din cele mai profunde dorințe şi angoase. În privința dorințelor din inconştient, acestea nu pot fi uşor explicate deoarece sunt dificil de conştientizat. Amintirea, prin vis, a unui loc plăcut, sentimentul de dor după cineva drag, amintirea unui parfum sau a unui peisaj cunoscut sunt reprezentări care țâşnesc din straturile cele mai adânci ale inconştientului. Sentimentul de dor arată că reprezentarea persoanei respective se află în memoria inconştientului. În acelaşi complex de reprezentări se regăsesc şi alte amintiri plăcute sau neplăcute care migrează spre conştient, asemenea unei imagini sau stări deseori inexplicabile. Inconştientul este un depozitar uriaş de amintiri care se manifestă sub forma unor fantasme. Răbufnirea lor (spre conştient) ne oferă o paletă largă de emoții şi sentimente, cunoscute sau necunoscute, plăcute sau triste, compunând în ansamblu imaginarul personal. Bagajul lor este imens şi îl putem detecta mai uşor prin amintirea viselor noastre. Visul nu adoarme complet conştientul, devenind un fel de preconştient sau o formă de veghe; într-o altă ipostază, preconştientul (subconştientul) ar putea fi translatorul între conştient şi inconştient. În *Grand dictionnaire de la psychologie,* subconştientul este definit ca fiind „ansamblul stărilor psihice, de care subiectul nu este conştient, dar care influențează comportamentul său" (1994: 760). Deconectarea parțială şi temporară de la conştient este posibilă

în timpul somnului sau în cazul pierderii cunoştinţei. Legea temporalităţii care se aplică perfect conştientului nu se aplică în cazul inconştientului. Inconştientul este cel mai controversat termen afiliat organizării şi funcţionării vieţii psihice, un termen confirmat şi infirmat în funcţie de poziţia asumată şi de argumentele pro sau contra ale fiecărui cercetător. Psihanaliştii, în general, îl confirmă. Carl Gustav Jung consideră că „inconştientul ar conţine, ca să spunem aşa, doar acele părţi ale personalităţii, care ar putea la fel de bine să fie conştiente şi care sunt reprimate, de fapt, numai datorită educaţiei primite" (1996: 11). Pe scurt, inconştientul individual include întregul material psihic, care diferă de conştient, alcătuind împreună complexitatea personalităţii umane. Definiţia lui Jung depăşeşte perspectiva reducţionistă a lui Freud care se limitează la un inconştient compus doar din tendinţele infantile şi refulate ale conţinuturilor psihice, separându-l de conştient prin limitarea acestuia la accesul memoriei. În teoria sa, Freud stipulează faptul că accesul conştientului la spaţiul memoriei, localizat în inconştient, este delimitat în funcţie de afluxul refulării impulsurilor neconsumate, nesatisfăcute sau reprimate şi care, în genere, sunt de natură sexuală. Cu cât aceste pulsiuni nereprimate sunt mai multe cu atât presiunea negativă este mai mare asupra conştientului şi asupra comportamentului. Totuşi, Jung consideră că natura latentă a inconştientului nu se defineşte după principiul refulării impulsurilor sexuale, prin simplul fapt că absenţa lor ar trebui să creeze dovada dobândirii unei memorii uriaşe.

În deducţia mea, inconştientul supravieţuieşte conştientului chiar şi în cazul unei persoane aflate în comă sau în moarte clinică. Cum se explică această deducţie? Inconştientul nu este total dependent de funcţiile fizice ale organismului, aşa cum este conştientul (celebrul nasture). În primul rând, conştientul se supune tuturor legilor fizice prin şocuri, întreruperi artificiale, sau prin moarte. Inconştientul se află şi există dincolo de „mufele" corpului fizic, el nu se închide niciodată, nu poate adormi (aşa cum este cazul conştientului) şi nici nu cunoaşte o altă stare de tranziţie (închidere sau deschidere); de aici, am dedus faptul că inconştientul supravieţuieşte timpului, nesupunându-se niciunei legi fizice. Teza mea se sprijină pe şirul deductiv al acestor argumente, demonstrând faptul

că o parte din personalitatea umană supraviețuieşte, sub acțiunea altor legi necunoscute.

Timpul, ca percepție, este un instrument valabil doar conştientului, mereu preocupat să-şi măsoare temporalitatea, prezenteismul devenirii față de cele două ipostaze: trecut şi viitor. Dezvoltarea şi sfârşitul conştientului corespunde cu dezvoltarea şi sfârşitul vieții, măsură în care timpul devine o valoare a existenței sale limitate. Inconştientul, dimpotrivă, nu poate depinde, lucra şi nici percepe temporalitatea. În inconştient, timpul nu există, ca atare acesta nu acționează ca lege asupra sa. Trecerea anilor şi a anotimpurilor nu-l îmbătrâneşte, doar îl îmbogățeşte, ca experiență a vieții, fără a se atrofia şi fără să dispară. Sentimentul premonitoriu cunoscut sub termenul francez *déjà vu* nu este întâmplător. Inexplicabilul acestor fenomene din viața oamenilor se datorează abilității inconştientului, ca unitate în afara timpului. Timpul este o mare iluzie de care nu ne putem desprinde uşor şi un instrument al conştientului. Visele sunt un spațiu atins de atemporalitatea inconştientului. Visăm adesea lucruri din trecut, prezent şi viitor, fără a percepe timpul. În acest mod înțelegem mecanismul inconştientului, precum şi diferența sa față de această percepție a timpului. Timpul ne ajută în ceea ce priveşte organizarea vieții, devenirea şi evoluția noastră istorică; doar acceptând şi cealaltă realitate a inconştientului, înțelegem diferența corelativă a celor două teze:

- conştientul temporar supus legii timpului;
- inconştientul supraviețuitor care nu se supune legii timpului.

Cele două teze alcătuiesc şi definesc ansamblul personalității umane prin laturile sale muritoare şi nemuritoare. Ambele laturi fac casă bună, descriind temporalitatea şi atemporalitatea personalității noastre.

CAPITOLUL III

POLISEMANTISMUL SACRULUI

Definirea sacrului îşi are originea în modelul de interpretare al fenomenului religios. Referitor la acest aspect, specialişti din istoria religiilor au contribuit cu o amplitudine de idei, teorii şi definiții. Viziunea de interpretare cea mai cunoscută aparține lui Mircea Eliade, conferind universalitate întregului fenomen dincolo de topografia religiilor. „Istoricul religiilor concepe sacrul ca un element intrinsec conştiinței, negând, astfel, demersul raționalist conform căruia fenomenul religios este un stadiu preştiințific al evoluției omenirii" (Schifirneț, 1999: 54). Eliade subliniază o latură antropologică interesantă: sacralitatea întipărită în genomul uman a lui *homo religiosus,* afirmând indirect că nu omul este inventatorul religiei. Conform tezelor sale, sacrul se manifestă pretutindeni, iar, în cele mai obişnuite cazuri, prin fenomenul de hierofanie. Delimitarea acestui concept depăşeşte cazuistica unui fenomen statistic, sacrul manifestându-se prin diferite forme. Abundența sacrului, adică a faptelor sacre, necesită o răbdare uriaşă din partea oricărui cercetător, dornic să abordeze un astfel de subiect; efortul este dublu prin selecționare şi, mai ales, prin hermeneutica aplicată. Eterogenitatea acestor „fapte sacre" devine paralizantă atunci când aceste fenomene sunt extrase de specialişti din rituri, mituri, forme divine, obiecte sacre, simboluri, cosmologii, teologumene, din animale, din plante, din locuri sacre (Eliade, 1992: 21). Manifestarea sacrului depăşeşte imaginația cercetătorului neiniția care deschide doar o singură fereastră. Viața este un miracol plin de lucruri inexplicabile, dincolo de rațiune şi de legile fizice. În căutarea primelor dovezi este suficient să constatăm că propria existență, aparent limitată, are un sens biologic şi un sens spiritual care ne defineşte ca ființe umane. Sensul spiritual ne separă de tot ceea ce ne înconjoară, altfel

rămânem prizonierii unei specii similare celorlalte animale. Omul nu este doar o creatură biologică supusă legilor evoluționismului darwinist, iar rațiunea nu este un accident în calea spre vârful piramidei. Viață inteligentă există peste tot; omul însă, conştientizează inteligența într-un mod care îl diferențiază de orice altă specie. Diferențele față de animale sunt certitudinile unui miracol, al unei manifestări hierofanice existente în fiecare om.

3.1. Sacrul şi hierofania în abordări sociologice şi în istoria religiilor

Hierofania (din greaca veche: ἱερός – sacru şi φαίνειν – a revela) este expresia vizibilă şi palpabilă a sacrului, divinitatea manifestându-se prin persoane, obiecte, povestiri, rituri sau fapte. De hierofanie poate fi legată taumaturgia, heraldica şi teogonia, termeni care apar la granița între două lumi aparent contrare. Sacrul este nu doar o formă de manifestare şi interacțiune a omului cu divinitatea, ci şi o filozofie de viață şi o sociologie a relațiilor interumane. Viața sacrală este o opțiune personală a celui care urmează reguli neobişnuite, în scopul detaşării de legăturile pământeşti. Orientarea sa implică izolarea, solitudinea şi renunțarea, întregul său proiect conturându-se în lumina unui unghi nevăzut. Rotația sa este inversă: cu spatele la lume şi cu fața spre invizibil.

Semiotica sacrului abundă în simbolurile din interiorul unui sistem care nu mai poate fi clasificat, depăşind finitul logic al lucrurilor. Aşadar, noi nu putem cuprinde întregul şi nici centrul său, dar îl putem intui prin cunoaştere lăuntrică, fără să-i alterăm misterul propriei sale deveniri. Eliade a simplificat această sarcină şi a intuit o soluție realizabilă, fiecare document ales fiind considerat o dovadă a hierofanie, un mod de manifestare al supranaturalului extras dintr-un context istoric specific, amprentat de o experiență unică. Orice mărturie de acest gen este relevantă prin dubla sa revelație:

- ca hierofanie, pune în lumină o modalitate a sacrului;
- ca moment istoric, dezvăluie poziția omului în raport cu sacrul (Eliade, 1992: 22).

Metoda sa are multe similitudini cu etnologia, care valorifică spiritul de sinteză necesar unei cercetări practice prin sistematizare şi clasificarea datelor obținute pentru concluzii generale. Eliade conştientizează faptul că omul de ştiință este limitat de propriile sale instrumente şi, mai ales, de timp, pentru a se implica în fiecare detaliu. Colectarea a ceea ce există este deja suficientă, iar clasificarea şi concluziile aparțin specialistului.

O altă manifestare a sacrului o întâlnim în ritualul rugăciunii. Oamenii se roagă în aproape toate religiile, de la cele primitive la cele actuale. Rugăciunea este un dialog cu Divinitatea, un dialog, în care omul se adresează unei autorități sacre şi presupune o formă de comunicare între două entități, vizibilul şi invizibilul. Incantația textelor religioase este o altă formă de comunicare orientată spre transpunerea într-o stare specială. Sunetele au o tonalitate profundă, sunt, de regulă, prelungite şi interferează cu stări de meditație. Hierofania comunicării prin rugăciune sau cântece creează o fuziune între om şi divinitate, fie prin tăcere, fie prin cuvinte sau sunete melodice. Chemarea Divinității pe un anumit nume, cuvânt sau gest este procedeul cel mai frecvent întâlnit pentru a reuni condițiile hierofaniei. În acest act, rolul preotului este cheia accederii spre o viziune mistică.

În definiția sacrului, Mircea Eliade preia dihotomia sacru-profan propusă de cercetarea lui Émile Durkheim, abordând o altă interpretare. Conform afirmațiilor lui Durkheim, sacrul reprezintă o manifestare a fenomenului religios care separă lumea profană de lumea lucrurilor interzise (1995: 54). Separația celor două lumi pare puțin prematură, potrivit explicației sociologului francez, care încearcă să descrie o incompatibilitate, eventual chiar o contrapunere sau respingere. Unificarea termenilor este mult mai plauzibilă, altfel riscăm să plasăm religia în centrul unui fenomen opus fenomenului uman. Durkheim se opune celor care propun o unificare a celor două percepții, susținând că, în istoria gândirii umane, nu apar astfel de categorii antagonice. Pentru sociologul francez, antiteza bine - rău este insignifiantă, având în vedere apartenența la aceleaşi categorii, respectiv ale moralului, la fel cum sănătatea şi boala sunt

două aspecte diferite ale vieții; spre deosebire de acestea, sacrul şi profanul au fost întotdeauna percepute de spiritul uman, ca genuri separate, ca două lumi complet distincte (1995: 47). În consecință, omul nu este o creație a Divinității, ci doar corporalitate şi atât. Este întreaga lume construită după acelaşi principiu? Atunci cum se explică faptul că omul tinde spre o viață spirituală, formulând întrebări şi răspunsuri dincolo de mecanica biologică a lucrurilor. Conform logicii, putem afirma că aerul este separat de pământ, fiind categorii distincte, la fel şi apa față de alte elemente chimice. Simbioza, amestecul sau fuziunea lipsesc din unghiul autorului, care intuieşte, după opinia mea, doar o jumătate de adevăr. Sacru şi profanul nu sunt la fel ca binele şi răul, sănătatea şi boala, plusul şi minusul, clasificând mereu tot ceea ce pare contrar. A propune o gândire monocordă într-o chestiune atât de complexă este ca şi cum ai diviza oamenii în două categorii distincte: prieteni şi duşmani.

În viața obişnuită observăm prezența extinsă a sacrului în diferite forme şi credințe, mai mult sau mai puțin mistice. Analizând îndeaproape fenomenul, observăm că, în orice loc sau spațiu social se regăsesc semne caracteristice, unele ascunse sau considerate tabu, altele de bun augur, precum atragerea norocului sau respingerea ghinionului (prin artefacte, gesturi, cuvinte, urări, obiceiuri, prejudecăți etc). Se pot semnala, de asemenea, şi alte forme sau obiceiuri specifice lumii mistice (credința în horoscoape, chiromanția, ghicitul, vrăjitoriile, magia, superstițiile etc). Un ultim grup se desprinde din filozofia de a trăi în apropierea unor practici religioase, prin alegerea unui mod specific de viețuire: *Feng-Shui*, *Zen*, *Bahaism* etc. Omul simte nevoia să se înconjoare de lucruri care atrag binele şi să se păzească de cele care atrag răul. Apar şi *trend*-uri cu caracter religios în scopul de a asimila felurite credințe locale. Chiar dacă intervin interese cu caracter economic sau prozelitist, fenomenul demonstrează că omul a rămas acelaşi *homo religiosus* care tinde spre o relație concomitentă cu ambele lumi. Chiar dacă religia a devenit o formă comercializată, sacrul şi profanul se află într-o conexiune indestructibilă cu imaginarul uman.

Durkheim intuieşte faptul că sacrul trebuie apreciat în toată complexitatea sa, nu doar în latura sa irațională. Conceptul nu include o clasă de lucruri distincte şi rupte de realitatea lumii

noastre, semantica şi manifestarea sacrului diferă profund de la o religie la alta. „Iată de ce budismul este o religie: în afară de zei, el admite şi existența lucrurilor sacre, cum ar fi cele patru adevăruri sfinte şi practicile care derivă din ele" (1995: 45). În acest context budismul influențează direct o civilizație şi o cultură, devenind un mod de referință dincolo de arealul religios, dobândind şi unele particularități dogmatice. La rândul său, dogma reprezintă o formă de instituționalizare a unor valori sacre indiscutabile şi imposibil de negociat care se constituie într-un sistem canonic de norme şi valori. Riturile politice şi cele religioase întăresc aceste structuri valorice şi le reactualizează, fixând trecutul în prezent. Relațiile politice sunt incluse în sfera relațiilor cu divinitatea, ceea ce determină o mutație a autorității dinspre sacru spre profan.

În creştinism, mântuirea sufletului devine o cale politică genială susținută prin filozofia supunerii. De ce ne-am supune puterii politice? Răspunsul este acesta: natura puterii este divină şi, prin ea, a fost creată lumea. Nesupunerea este echivalentul răzvrătirii luciferice a îngerilor decăzuți, în vreme ce supunerea este recompensa celor care aleg răscumpărarea păcatului originar. Supunerea şi acceptarea suferinței sunt întâmpinate cu bucurie de către creştini, aplanând conflictul prin toleranță şi umilință. Ontologia creştină oferă, astfel, cel mai bun răspuns la invaziile din primele secole. Păgânii nu sunt înfruntați şi nu li se opune nicio minimă rezistență. Rezultatul este un miracol pentru orice observator care constată cucerirea acestora din interior spre exterior. Fără a-şi atrage oponenți pe măsură, fără a întâmpina rezistență şi fără a-şi încrucişa săbiile, păgânii războinici ajung să se căsătorească din ce în ce mai des cu tinere creştine, primind Botezul noii religii. Odată creştinați, aceştia îmbrățişează o nouă filozofie de viață, descoperind un sistem de valori pacifist într-o doctrină a nonviolenței. Noua semiologie este superioară vechilor credințe şi se întemeiază pe iubirea aproapelui şi pe doctrina iertării. Creştinismul a câştigat, în secolul I, II şi III, cele mai importante bătălii care i-au conferit astăzi dimensiunile celei mai extinse religii de pe Terra. Ontologia sa promovează o mântuire a sufletelor conform învățăturilor lui Hristos, fiul lui Dumnezeu, sacrificat pe Cruce pentru iertarea păcatelor. Crezul creştin devine cea mai complexă şi profundă teză a celor care

acceptă menirea unui Dumnezeu întrupat, primind lumina unei relații fondate pe iubire şi iertare. Prin cucerirea sufletelor, aflate în nevoie şi suferință, noua credință creştină s-a răspândit în tot imperiul Roman, la finele secolului III, iar, mai târziu, a pus bazele civilizației europene.

Căile mântuirii la creştini diferă de căile salvării budiste promovate prin cele 4 adevăruri nobile din prima predică a lui Buddha:

1. *Dukkha* suferința sau durerea manifestată în special în naştere, bătrânețe sau boală;

2. *Tanha* sau *Samudaya* în care se reflectă originea suferinței în dorință, sete sau poftă, toate fiind cauze ale reîncarnării;

3. *Nirvana* sau *Nirodha* prin stingerea dorinței în care setea şi durerea încetează;

4. *Magga* încetarea suferinței reprezentând drumul sau calea cu 8 brațe pentru atingerea *Nirvanei* şi încetarea metempsihozei.

În universul budist, trupul este considerat o închisoare a sufletului. Eliberarea de trup este scopul secund al trecerii spre alte existențe, iar oprirea reîncarnărilor devine scopul principal al mântuirii. Detaşarea de lume, ca proces firesc al desprinderii față de orice dorință, devine țelul călugărului budist, alegând *dharma* (concept comun pentru hinduism, budism, jainism, sikhism etc) în acord cu Rta (Rita, principiul ordinii naturale şi al universului). Suferința trebuie atenuată, dar, cel care suferă nu trebuie ajutat pentru a fi lăsat să-şi plătească *kharma* (principiul justiției retribuite prin care cineva îşi plăteşte păcatele prin suferință şi prin ciclul unor reîncarnări succesive).

Budismul, hinduismul, jainismul şi, în general, religiile asiatice nu cunosc doctrina iertării şi nici pe cea a eliberării imediate de suferință, dar promovează împreună o ordine morală a tuturor lucrurilor şi credința în nemurirea sufletului. În toate religiile lumii apar tehnici de comunicare cu spațiul sacru din nevoia de purificare prin participare şi exercitarea ritualică a unor formule magice, rugăciuni, forme de meditații sau alte procedee şi manifestări incluse într-un cerc concentric şi unitar de valori pe care numai credința le poate folosi şi înțelege. Este posibil pentru ştiință să surprindă fenomenul credinței fără să-i altereze sensurile sale? Definirea

sacrului este şi o definire a actului de credinţă, pentru că percepţia sa duce la credinţa şi existenţa sa, precum şi la fantasmele sale. Credinţa este sistemul de referinţă al sufletului uman, care îşi doreşte să învingă moartea. Credinţa prelungeşte viaţa omului spre un univers în care îşi pune speranţele într-o lume mai bună. În fine, credinţa este, deci, o altă dimensiune prin care definim natura umană ca apoteoză a creaţiei supranaturale, fără a o separa de natura sa biologică, în două lumi distincte, aşa cum a înţeles-o Durkheim. Credinţa uneşte omul cu Dumnezeu într-un punct în care învinge moartea şi orice limită a raţiunii care se crede atotştiutoare.

Sacrul este un subiect al conştiinţei, fiind însăşi esenţa religiosului recunoscut ca experienţă interioară. „Manifestarea sacrului întemeiază ontologic lumea. În întinderea omogenă şi nemărginită, unde nu există niciun punct de reper şi nicio posibilitate de orientare, hierofania dezvăluie un punct fix, un Centru" (Eliade, 2000: 19-21). Centrul manifestării hierofaniei apare într-un anume loc şi moment, dar el poate fi omniprezent aşa cum definim infinitul ca fiind o calitate divină. Problema ţine mai degrabă de percepţie în sensul că, în anumite momente şi locuri, hierofania ne este revelată prin voinţa divină, şi, mai puţin, prin voinţa noastră. Categoria universală a sacrului, pe linia lui Durkheim, Cassirer şi Caillois, aparţine unei realităţi absolute care se opune non realităţii profanului şi, de aceea, manifestarea sacrului întemeiază ontologic lumea (Casajus, 1991: 641, 642). Cu toate acestea, rezistenţa termenului derivă din sens invers. Nicio religie nu respinge viaţa profană, chiar dacă în budism, spre exemplu, apare opinia critică după care trupul este considerat o închisoare a sufletului. Trupul are rolul de a spăla păcatele unei existenţe actuale sau anterioare şi, atunci, suferinţa cauzată sufletului justifică actul de purificare. Trupul este o închisoare a sufletului care limitează o libertate condiţionată de doctrina spălării greşelilor, iar omul este dator să dea atenţie trupului pentru a nu deveni sclavul poftelor carnale. În acest mod, se creează un echilibru între trup şi suflet în favoarea sufletului, în dorinţa de a-l ajuta să-şi spele păcatele trecutului.

În doctrina creştină domină o armonie perfectă la nivel de dogmă între trup şi suflet. Trupul este centrul ispitelor şi al încercărilor majore şi acelaşi trup este biserica Duhului Sfânt. În

opinia sociologului român, Constantin Schifirneț, este de notorietate teza conform căreia instituțiile religioase şi credința, în genere, constrâng oamenii să adopte comportamente legate de sănătate, precum dieta, sancționarea/renunțarea la unele practici negative (alcoolismul), recomandate de grupuri religioase promotoare de noi valori în acest scop (1999: 54). Curățenia şi grija pentru trup se aseamănă cu puritatea unui lăcaş de cult. Dacă am identifica în om ambele elemente: credința, prin suflet, şi trupul, ca lăcaş al Duhului Sfânt în raport cu sacrul şi profanul; atunci profanul, prin trup, devine o componentă necesară unității ființei umane. Corespondența lor unitară se reflectă în două judecăți ale celor trecuți în veşnicie: judecata trupului şi Judecata de Apoi. Trupul şi sufletul cunosc o simbioză temporală la naştere, separată, apoi, prin moarte şi reunită la Învierea Judecății finale. Simbioza este pentru rațiunea omenească un barometru care indică sănătatea şi curățenia ambelor componente, iar echilibrul lor este semnul armoniei. Starea de conflict şi nemulțumire afectează sufletul doritor de linişte şi detaşare față de problemele cotidiene.

Problematica crucială, care intervine în acest punct al analizei, constă în a identifica motivele detaşării sufletului de tumultul zgomotos al lumii. Hierofania se manifestă, de regulă, într-un loc liniştit şi tăcut, acționând ca o substanță alcalină asupra durerii. Trecerea într-o sferă zgomotoasă înseamnă revenirea în lumea profană.

Toate actele religioase au o valoare simbolică. Dacă orice act religios este o hierofanie pentru cel implicat, atunci el este însoțit, indubitabil, de o reprezentare simbolică. Simbolul rămâne o structură a sacrului de tip nucleu, făcând accesibilă o analiză hermeneutică (*ερμηνεια* – a interpreta, a tălmăci). Prin hermeneutica hierofanților, ni se descoperă o lume fantastică, pornind de la simbioza suflet - trup. Teoria pneumei fantastice a lui Aristotel a demonstrat existența unei conexiuni între sânge şi pneumă ca formă subtilă a sufletului; pneuma este un fel de corp eteric care operaționalizează cu imagini, prin intermediul simbolurilor. „Teoria aristotelică a pneumei fantastice nu s-a iscat din neant. Dimpotrivă, se poate afirma că ea nu are nimic original, în afara asamblării părților din care ea este alcătuită. Sistemul aparține Stagiritului, în timp ce elementele sistemului îi sunt preexistente" (Culianu, 1999: 30-31).

Lumea fantastică este o prelungire a lumii profane, un limbaj înțeles de suflet şi, parțial, de rațiune, prin decodificare şi interpretare imagistică.

Fantasticul este sursa imaginarului religios particularizat prin viziunea unor grupuri de oameni, în funcție de percepțiile lor specifice. Fantasticul este prima lume structurată după principiul ierarhiei. Premisa tuturor religiilor, după care lumea văzută aici nu este singulară, se întemeiază pe teoria ierarhică a lumilor. Lumea noastră nu ar putea exista fără a fi precedată de o lume superioară. Creația presupune că ceva apare din altceva; ca urmare, suntem tentați de următoarea deducție logică: dacă ceva apare din altceva, atunci există şi un sens invers. Noi nu suntem capabili să creem o altă lume şi, deci, nu suntem superiori altor ființe. Înțeleg prin ființă superioară pe cineva care poate să creeze o altă ființă. Cât timp noi, oamenii, nu putem să ființăm (nu mă refer aici la naştere), înseamnă că, sub noi, nu poate apărea o altă lume. Pământul de sub noi reprezintă limita lumii noastre, granița şi hotarul impus de prezența materiei. Lumea de sus este, deci, lumea fantastică pe care nu o putem înțelege rațional, dar o intuim în cauzalitatea deja demonstrată.

Centrul lumii fantastice se regăseşte în tentativa de a restitui imaginarului dimensiunea sa ontologică. Imaginea simbolică devine, aici, o transpunere a unei reprezentări concrete printr-o semnificație abstractă. Simbolul fantasticului se defineşte ca o reprezentare de ordin mistic, care păstrează codificat un secret, devenind astfel o epifanie a unui mister. Conştientizarea epifaniei este o revelație a simbolurilor sacre prin care interpretăm congruența dintre mit şi arhetipul saturat (concept propus de Jung şi folosit de Rudolf Otto ca element-cheie în analiza fenomenologiei religioase). *Numinous* (Numinose), acea totalitate de elemente iraționale din universul uman, induce starea de angoasă permanentă în fața inexplicabilului. Mai exact, fenomenul de epifanie a devenit, în realitate, o manifestare directă de hierofanie. Transcendența *numinos*-ului trimite la lumea simbolică a miturilor şi a cosmogoniilor. *Numinosul* lui Rudolf Otto scapă raportului moral, transcende lumea fizică, devenind un concept potrivit trăirilor, sentimentelor şi reacțiilor umane în fața inexplicabilului. Prin aceste stări extraordinare, plăcute sau neplăcute, omul experimentează sacrul în integralitatea

sa. Omul are un potențial uriaş de trăiri profunde pe care nu le conştientizează decât în momentul unor experiențe religioase.

În perspectiva filozofică, Sartre recunoaşte că imaginarul, prin puterea simbolurilor, dobândeşte un caracter superior calitativ față de întinderea percepției: orice determinare spațială a unui obiect în imagine se prezintă ca o proprietate absolută (1936: 165). Desci-frarea semnificantului este un proces hermeneutic complex şi nu doar, o simplă decodificare logică. În acest context, sufletul devine un observator cosmic şi un partener al imaginarului care operează cu simboluri şi semnificații transcendentale, un limbaj rămas necunoscut rațiunii.

Un alt element important în panoplia fenomenologică a sacrului este termenul etnografic *tabu,* care părăseşte mediul culturilor primitive pentru a pătrunde decisiv la formarea unui nucleu dur în jurul dogmelor religioase. Tabu-ul[10] devine astfel, o primă formă juridică de reglementare a relațiilor sociale. Conceptul de tabu sugerează acea originală indistincție între pur şi impur, un act incipient al fenomenului religios în istoria umană. Regăsim aici o simbioză a contrariilor: venerație - oroare prezent în actul sacrificial.

În perspectiva lingvistică propusă de Roger Caillois, sacrul este definit în raport cu tabu-ul, ca fiind ceva intangibil, fără a fi întinat sau fără a întina (2006: 39). Cu alte cuvinte, tabu-ul confirmă relația sacrului cu lumea noastră materială prin imaginea unei fecioare care fuge de urmăritorul ei, un tânăr marcat de intențiile profanului. Emile Durkheim a publicat, pe acest subiect, un întreg capitol în lucrarea sa *Les formes elementaires de la vie religieuse*, elaborând o analiză a ambiguităților cauzate de terminologia cuvântului sacru. În acest caz, forțele religioase sunt clasificate în două categorii opuse, faste şi

[10] În viziunea eliadiană tabu-urile sunt „în orice caz, kratofanii, manifestări ale forței şi sunt deci temute şi venerate. […] Totuşi mecanismul tabu-ului este întotdeauna acelaşi: anumite lucruri, persoane sau zone participă la un regim ontologic total diferit şi, în consecință, contactul cu ele produce o ruptură de nivel ontologic care ar putea fi fatală. Teama în privința unei astfel de rupturi – impusă cu necesitate de diferențele de regim ontologic dintre condiția profană şi cea hierofanică sau kratofanică – se verifică chiar în raporturile omului cu alimentele consacrate sau cele presupuse a conține anumite forțe magico-religioase*"* (Eliade, 1992: 33-35).

nefaste; se poate afirma că Durkheimian operează, în teoria sa, cu elemente ale experienței tabu-urilor religioase, prin care sacrul dobândeşte o putere pozitivă şi una obscură (Durkheim, 1995: 375). Viziunea sa dezvăluie un aspect confucianist, prin faptul că două elemente contrare apar concomitent împreună, pentru a se defini reciproc. Şi totuşi, dacă examinăm dihotomia bine - rău în cheia religioasă, sesizăm o diferență aidoma relației sus-jos. Cele bune se află sus, iar cele rele jos, la fel prezența raiului față de prezența iadului. Ambele există într-o lume fantastică şi se definesc reciproc după principiul confirmării reciproce: paradisul există datorită iadului; există însă o diferență calitativă clară sau, cel puțin, ierarhică pe care Durkheim nu o surprinde în descrierea sa. Ceea ce scapă analizei sale este esențial în diferențierea fenomenului religios, care se preocupă de cele de sus față de magia neagră, un exemplu pentru cele de jos. Cele de sus şi cele de jos formează lumea fantastică, subiect de dezbatere în aceste pagini; sacrul, însă, aparține lumii de sus şi fenomenului religios care nu include cele de jos.

Din altă perspectivă, Mircea Eliade abordează sacrul în raport cu istoria religiilor, conferindu-i rangul de axă fundamentală, reprezentând baza tuturor religiilor. Mircea Eliade leagă sacralitatea de arhetipul omului pur, o condiție capitală pentru aspirantul doritor să experimenteze supranaturalul. În viziunea filozofică a lui Lucian Blaga, orice om este depozitarul unei doze de puritate intrinsecă ființei sale lăuntrice „într-u mister şi într-u revelare". Calea spre o astfel de cunoaştere este luminată de flăcările neconturate ale misticii, o cale dificilă care se sustrage probelor ştiințifice.

Istoria religiilor este, în primul rând, o ştiință a omului, deoarece prin analiza creațiilor mitice, simbolice ale culturilor tradiționale, istoricul poate plasa în mod individual sau comunitar, experiența omenească în lume, prin conştientizarea unei anumite situații în cosmos (Eliade, 1992: 419). În acest context, orice religie are un caracter istoric. De menționat faptul că nu există fenomene religioase pure (deoarece sacrul este întotdeauna întrupat), ele nu pot fi exclusiv unice. Actul religios reliefează dimensiunea spirituală profundă a omului însetat de veşnicie. Religia reprezintă o sursă de satisfacere a sufletului uman căutător de adevăr. În apologetica creştină, cu cât omul este mai încercat de suferință cu atât el este

mai doritor de Dumnezeu. Această dorință arzătoare a omului de a ajunge mai aproape de Dumnezeu, de adevăr a fost întipărită în manifestarea formelor religioase (Dancă, 1998: 107). Orizontul sacral al experienței religioase se reduce la procesele istorice de geneză, dezvoltare şi evoluție al fiecărui fenomen cultural, la care trebuie să se adauge necesitatea existenței unei reversibilități între conştiința religioasă şi conştiința istorică.

Potrivit afirmațiilor de mai sus, religia, în perspectiva eliadiană, este posibilă numai prin prisma unor noțiuni precum transcendență, revelație şi realitate. Astfel, sacrul devine obiectul fundamental al religiei. Căutarea esenței fenomenului religios în distincția sacru-profan implică o dihotomie între sacrul de interdicție (noțiune asociată cu termenul de *tabu*) şi sacrul pozitiv (reprezentat de *mana*) (Ries, 2000: 31-33). Pornind de la bifurcarea clasică sacru-profan, Rudolf Otto adoptă o nouă tehnică pentru a defini fenomenul religios, şi anume „cucerirea numinosului de către om". Metoda concepută de cercetător s-a finalizat prin formularea a trei ipostaze ale sacrului:

- sacrul numinos;
- sacrul, ca valoare;
- sacrul ca o categorie a priori spiritului.

Pentru cardinalul belgian Julien Ries, teoriile lui Rudolf Otto sunt o reacție la tezele sociologice, înlocuind postulatul durkheimian al conştiinței colective cu postulatul unei revelații interioare (2000: 40). Astfel, teologul şi filozoful Rudolf Otto fundamentează o fenomenologie a sacrului, o psihologie a omului religios. Spre deosebire de acesta, olandezul Gerardus van der Leeuw (specialist în istoria religiilor şi filozofie) încearcă în analizele sale să sintetizeze structurile interne ale fenomenului religios, conferindu-le un sens prin cercetarea omului din punctul de vedere al comportamentului, şi nu al sentimentelor. Van der Leeuw recurge la o reducție fenomenologică, facilitând o explicație a esenței religiosului prin permanentul „contact cu sacrul" (2002: 30).

Nivelul culturilor arhaice este impregnat de sacru, acestea fiind investite cu o valoare religioasă. Mentalitatea folclorică se formează în conformitate cu unele legi de factură arhetipală, care înregistrează

individualul în măsura în care acesta este integrat într-o categorie impersonală; astfel aceasta îşi pierde autenticitatea istorică şi se transformă într-un arhetip. Acest tip de gândire folclorică a evoluat sub amprenta ontologicului. Teama omului arhaic se naşte din nonsens, moarte, toată ființa sa fiind dornică de a cunoaşte Realitatea Ultimă.

Obsesiile omului arhaic stau sub semnificațiile onticului şi ontologicului. Tot ceea ce face şi gândeşte acesta reprezintă copia unui prototip divin sau al unui gest cosmologic. Faptele sale au ca scop participarea sa la real precum şi plasarea sa în centrul realității (sacrul). Structura mentală a omului este caracteristică arhetipului şi impersonalului (Dancă, 1998: 136). Sensul termenului de „*structură*" este apropiat de sensul noțiunii de arhetip, ca moment cosmic identificat atât în natură cât şi în conştiință. Originea acestora nu este doar istorică, ci supra istorică (semnificația este de natură transcendentă). Termenul de transcendent reprezintă tot ceea ce este dincolo de omul prezent şi de posibilitățile sale actuale. În acest sens, obiectul magiei şi al religiei este transcendent deoarece depăşeşte realitatea imediată a omului (Culianu, 1998: 49-50).[11] Credința în sacru şi în magie este universală. Orice act magic şi religios ca experiență a sacrului, a divinului, a Realității Ultime se reduce la o ruptură de nivel. Astfel, „realul" ajunge să fie identificat cu „non realul". Ruptura de nivel este conformă cu anumite norme rituale, mitice sau metafizice. Tiparul care indică realitatea de natură mitică sau metafizică (depăşind rațiunea) a suferit numeroase schimbări datorită istoriei şi evoluției ideilor. Tot ceea ce a rămas neschimbat este funcția lor.

Hierofania reprezintă, în primul rând, un mod de exprimare a sacrului. Astfel, în cazul fenomenologiei religioase, este necesar să se precizeze forma in care apare sacrul. Deşi, acesta se poate manifesta oriunde, există şi hierofanii privilegiate. „Tratatul de istorie a religiilor" transcende morfologia istorico-religioasă, întrucât orice document religios revelează o modalitate a sacrului ca hierofanie şi o

[11] Culianu clarifică cele trei sensuri acordate de M. Eliade noțiunii de arhetip: în sensul de prototip (o simplă categorie morfologică), în sensul istorico-religios de categorie istorică, în sensul psihologiei lui Jung (pentru acesta, arhetipurile pot fi desprinse din tradițiile religioase şi folclorice) şi au o latură subiectivă, pentru că sunt autohtone şi autonome subconştientului). Cu toate acestea, Eliade, când se referă la arhetipuri în sens psihologic, le consideră veridice doar ca forma obiectivă.

poziționare a omului în raport cu sacrul. Sarcina oricărei cercetări este de a surprinde dublul aspect al faptului religios, care duce, pe de o parte, la morfologie (scopul de a clasifica hierofaniile) şi, pe de altă parte, la o antropologie filozofică (hermeneutica hierofaniilor în raport cu întrebarea referitoare la sensul ființei pusă „faptelor" şi claselor de hierofanii, care relevă o perspectivă ontologică) (Culianu, 1998: 99). O tipologie de hierofanie privilegiată este „hierofania celestă" care presupune existența unei ființe supreme şi care devine, astfel, *deus otiosus* (prezentă, de exemplu, la triburile australiene). În cadrul acestei analize, este relevantă transformarea divinității celeste într-o divinitate atmosferică. Acelaşi tip de schimbare se semnalizează în cazul lui Zalmoxis, care se presupune că a fost substituit de Gebeleizis şi al cărui caz este analizat în continuare.

Traseul lui Zalmoxis, ca zeu, rege sau profet (echivalat cu Zarathustra al perşilor) reprezintă cel de-al doilea exemplu de hierofanie şi epifanie. În acest sens, analizele istorice minuțioase înglobate în lucrarea lui Mircea Eliade, „De la Zalmoxis la Genghis-Han" au făcut posibilă o portretizare a folclorului de pe teritoriul transdanubian. Construcția acestei cărți este lipsită de prezența elementului hermeneutic, care aduce cu sine o antropologie filozofică. În analiza atribuțiilor lui Zalmoxis, precum şi a imaginii sale integrale, Mircea Eliade a folosit ca primă sursă scrierea istorică a lui Herodot. Într-un pasaj din *Istoriile* lui Herodot, Zalmoxis este descris ca fiind un sclav al lui Pitagora, care, după ce şi-a câştigat libertatea, a fost trimis la traci pentru a-i instrui. Herodot menționează faptul că Zalmoxis a ordonat construirea unei locuințe sub pământ, loc în care a stat ascuns de privirea tracilor timp de trei ani. În al patrulea an a revenit printre oameni, fapt pentru care toate spusele sale au dobândit valoarea intrinsecă a adevărului (Herodot, 1961: 95-96)[12].

[12] „După câte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont şi în Pont, acest Zalmoxis, fiind om (ca toți oamenii), ar fi trăit în robie la Samos ca sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Apoi, câştigându-şi libertatea, ar fi dobândit avuție multă şi, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă şi erau lipsiți de învățătură, Zalmoxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian şi moravuri mai alese decât cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni şi mai ales ca omul cel mai înțelept al Elladei, lângă Pitagora a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia şi-i ospăta pe cetățenii de frunte; în timpul ospețelor îi învăța că nici el, nici oaspeții lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul când îşi ospăta oaspeții

Elementele care primează în textul lui Herodot sunt următoarele: Zalmoxis este cel care a adus tracilor cultura elenistică, precum şi faptul că esențialul doctrinei pitagoreice a lui Zalmoxis era ideea imortalității. În plan simbolistic, locuința subterană, care reprezintă refugiul lui Zalmoxis, are o semnificație magico-ritualică şi aminteşte de o legendă în legătură cu Pitagora (experiență diferită față de cea a lui Zalmoxis). Pitagora s-a refugiat în locuința subterană după lecturarea scrisorii mamei sale, urmând ca, după timpul petrecut în peşteră, să poată să redea conținutul acesteia în fața grecilor, fără a rupe sigiliul. Ritualul inițiatic la care participa Zalmoxis reprezintă coborârea în infern, echivalentă cunoaşterii morții inițiatice. Dispariția (ocultarea) şi reapariția (epifania) sunt atributele unei ființe divine sau ale unui rege mesianic, profet, mag sau chiar legislator. Acest scenariu mitico-ritualic frecvent întâlnit în lumea mediteraneeană şi asiatică, grota fiind reprezentantul lumii de dincolo, care putea să imite chiar şi cerul nocturn: *imago mundi*; de aici rezultă faptul că Zalmoxis era considerat o ființă divină, aparținând celestului. Herodot nu se decide asupra originilor lui Zalmoxis, nu îl clasifica nici om, dar nici ca ființă de natură divină, dar confirmă cu convingere existența sa concomitent cu Pitagora.

În gândirea indiană, sacrificiul este un joc al forțelor sacre şi magice care asigura calitatea de a fi zeu (*devatma*). Datorită forței sacrificiului, ceea ce este omenesc şi trecător se transformă în divin şi etern, fapt care poate fi confirmat şi în cazul lui Zalmoxis. Sacrificarea mesagerului are rostul de a înnoi legătura dintre Zalmoxis şi adepții lui, considerându-l a fi un zeu trac. Prin mesager erau transmise cerințele poporului, care nu mai puteau fi realizate prin mijloace de

şi le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborând în adâncul încăperilor subpământene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeliră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăşi în fața tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii c-ar fi făcut el. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu prea cred pe deplin câte se spun despre el şi locuința lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pitagora. Fie că Zalmoxis a fost doar un om, fie c-o fi fost într-adevăr vreun zeu de prin părțile Geției, îl las cu bine."

comunicare directe. Dacă mesagerul, care era aruncat în aer (un alt element care indică originea celestă a lui Zalmoxis) şi nu murea, era considerat vinovat de neputința de a stabili o conexiune cu zeul. Extazul, care intervine este de sorginte şamanică.[13] Mai mult, revelația adusă de Zalmoxis geților este comunicată printr-un scenariu mitico-religios al morții (ocultare) şi al reîntoarcerii pe pământ (epifania).

Relevanța politică şi kratofania imaginii mitice a acestei figuri mitologice pot fi identificate datorită schimbării numelui său din Zalmoxis în Gebeleizis (considerat zeu al furtunii). Identificarea a fost contestată de izvoarele istorice, culturile religioase ale celor doi zei, diferența fiind prea mare. Cu toate acestea, etimologia numelui de Zalmoxis are la origine cuvinte care sunt în strânsă legătură cu ceea ce reprezintă şi promovează cultul „regelui, stăpânul oamenilor". De asemenea, numele lui Zalmoxis figurează alături de numele Deceneu, care îndeplinea funcția de preot (aceeaşi situație fiind întâlnită, de exemplu, şi în cazul druizilor ale căror funcții aveau o importanță covârşitoare). Confuzia celor două nume prezentă la goți şi geți a devenit o punte de supraviețuire a poporului get, a cărui figură emblematică, Zalmoxis, a fost reactualizată de istoriografie.

Pornind de la aceste hierofanii privilegiate, este necesar să se reconsidere perspectiva asupra istoriei pe care Mircea Eliade a construit-o prin prisma fenomenelor religioase. Astfel, Eliade a atribuit noțiunii de istorie trei semnificații diferite:

- istorie în sens istorico-cultural;
- istorie în sens de *Weltgeschichte* - cu alte cuvinte, marile evenimente culturale;
- istoricitate sau condiționare şi determinare a oricărei situații umane.

Rolul istoriei în filozofia lui Eliade este determinat de unele observații care țin strict de domeniul hierofaniilor. Mai explicit, există forme de hierofanie care nu pot apărea înainte de atingerea unui stadiu specific în evoluția istorică a unei culturi determinate. Cu toate acestea, dacă hierofania se dovedeşte a fi o revelație a unei

[13] Mircea Eliade consideră că s-a înfăptuit o confuzie: poporul român nu a implicat şamanismul în tradițiile sale, acesta fiind, de fapt, un element aparținând culturii maghiare din această zonă (1970, De la Zamolxis la Genghis-Han).

modalităţi a sacrului, atunci acceptarea accidentelor istorice determină ca aceasta să fie analizată şi construită în afara condiţionării istorice. Ignorarea lor este o eroare, deoarece orice modalitate a sacrului indică o manifestare semnificativă a acestuia pentru fiinţa umană. Mai mult, dialectica hierofaniilor este reprezentată prin sacru, limitând graniţele profanului. Limitarea arată că anumite faţete ale sacrului se descoperă într-o hierofanie particulară. Laturile sale sunt schiţate geometric precum un cub tridimensional, iar modalităţile sale de manifestare sunt faptele religioase, care reprezintă, în fond, obiectul de studiu al istoriei religiilor (Culianu, 1998: 109).

Prin intermediul dialecticii hierofaniilor se explică clar raportul între sacru şi profan: sacrul este sinonim cu ceea ce este semnificativ sau cu semnificaţia în sine. Experienţa paradoxală, prin care omul este forţat să iasă din universul său profan, îl determină să pătrundă într-un univers transcendent calitativ diferit. Structura universului transcendent şi, implicit, a sacrului diferă de la o cultură la alta, de la o religie la alta. Sacrul, ca semnificaţie şi Realitate Transcendentă, se manifestă în realităţile acestei lumi, care, în acelaşi timp, îl limitează şi îl ascunde (Dancă, 1998: 110). Dacă sacrul, ca semnificaţie, este obiectul revelaţiei, atunci cunoaşterea sacrului înseamnă recunoaşterea semnului şi formei sale de manifestare.

Creaţiile omului arhaic demonstrează că sacrul şi divinul sunt echivalente prin atributele lor, dar sunt diferite, din perspectiva funcţiei acestora. În concepţia lui Eliade, atât sacrul cât şi divinul, sunt categorii de interpretare primare şi universale. Ele fac parte din intuiţiile arhetipale şi din viziunile primordiale, dezvăluind omului poziţia sa în cosmos (Dancă, 1998: 135-138). Identificarea sacrului cu Realitatea Ultimă demonstrează rolul ontic fundamental al cosmosului. Spre deosebire de omul arhaic, care încearcă să se solidarizeze cu ritmurile cosmice, omul modern a suferit un proces de desacralizare, dorind să obţină o independenţă faţă de Cosmos. Libertatea sa parţială necesită o izolare faţă de Cosmos. Discrepanţa între omul modern şi omul arhaic se manifestă prin opoziţia sacru-profan. Pentru orizontul arhaic, mitul reprezintă paradigma la care se referă orice conştiinţă, pe când, astăzi, acesta a devenit un gen de existenţă înrădăcinată în subconştientul uman. În lucrarea sa „Mitul veşnicei reîntoarceri", Eliade notează că omul arhaic este mai creativ decât

omul modern, pentru că el recunoaşte posibilitatea de a regenera timpul. Omul arhaic plasează orice acțiune în spațiul şi timpul real (mitic), asemenea unui salt în transcendent. Ceea ce este transcendent se identifică față de Cosmosul vizibil, depăşindu-l. Transcendentul reprezintă în sine, putere şi realitate ca atribute ale divinității. Prin contactul direct cu sacrul, omul arhaic intra în posesia forței sau a realului mitic. Acest fapt este posibil prin imitarea comportamentului şi a gesturilor acelora care încarnează sacrul şi, implicit, divinitățile. Diferența dintre sacru şi divin este sesizată de omul arhaic: sacrul creează în mod real, iar divinul în mod arhetipal (în timpul acela, pentru veşnicie).

Un punct critic pentru modul de gândire folcloric este echivalența între hierofanie şi teofanie. Ambele determină apariția unui paradox: în cazul hierofaniei *esse* coincide cu *non esse*, efemerul cu eternul. Echivalarea teofaniei cu hierofania este completată prin intervenția conceptului de kratofanie (manifestare a puterii), identificându-se cu cele două fenomene. Aceasta identitate perfectă între teofanie, hierofanie şi kratofanie, care a produs unele confuzii, reprezintă punctul slab al teoriei eliadiene despre sacru.

Cu toate acestea, este indubitabil faptul că, în cadrul experienței religioase, întâlnirea cu sacrul produce o ruptură de ordin existențial, intraductibil termenilor logico-discursivi. Singura modalitate de exprimare aparține unor noțiuni specifici limbajului mitico-ritualic. Astfel, sacrul nu apare direct, ci mediat, intervenind o *coincidentia oppsitorum* între sacru şi profan, între semnificativ şi ceea ce pare fără sens. Limbajul hierofaniilor este unul simbolic şi nu unul ontologic, fapt pentru care sacrul este interpretat ca semn. (Dancă, 1998: 113)[14]. Simbolul este definit ca un limbaj caracterizat printr-o serie de trăsături distinctive: simultaneitatea semnificațiilor care urmăresc solidaritatea omului cu societatea şi Cosmosul. Aceasta reprezintă funcția unificatoare a simbolului care poate trece de la o zonă a realului la alta, fără a produce confuzie sau un proces de fuziune (Culianu, 1998: 107).

[14] Hierofaniile pot deveni simboluri. Caracteristica simbolului este nu numai de a reprezenta prelungirea unei hierofanii, ci şi de a constitui el însuşi o hierofanie autonomă. „Logica simbolului" este ilustrată de simbolismul magico-religios şi este confirmată în producția „activității subconştiente şi trans-conştiente a omului".

Spre deosebire de această abordare eliadiană a fenomenului religios, se observă faptul că, în cercetările lui Émile Durkheim, Marcel Mauss şi Henri Hubert, Levi Makarius, Réne Girard şi Roger Caillois, sacrul este analizat începând cu definirea sa şi ca noțiune colectivă regăsită la baza religiei privită ca fenomen social (Ries, 2000: 13). Identificarea raportului sacru–social este susținută atât de Durkheim, cât şi de Mauss şi de Hubert. Spre deosebire de teoreticienii care puneau accentul pe latura strict religioasă a fenomenului religios, Roger Caillois realizează o schiță sociologică a sacrului. Abordarea problematicii sacrale este realizată, în acest caz, având ca punct de plecare ambiguitatea pur-impur, determinând definire numinosului ca: „o categorie pe care se întemeiază atitudinea religioasă" (Ries, 2000: 26). Un exemplu concludent, în acest sens, este oferit de religia hitită, supusă analizelor cercetătorilor, prin intermediul unor documente scrise despre contextul social şi religios al mileniului II î.Hr. Documentele au evidențiat imposibilitatea aplicării teoriilor lui Durkheim şi ale lui Mauss în acest spațiu, sacrul nefiind: „conceput ca o putere impersonală", ca o extindere a divinului care permite corelarea cu ființa umană (Ries, 2000: 106).

În opoziție cu această abordare a religiei hitite (din punct de vedere al metodologiei utilizate) Dumézil a elaborat o nouă grilă de analiză a fenomenului religios, implicând o relaționare mai solidă între elementele: social, politic şi religios. Studiul religiei indo-europene are la bază cercetările lui Georges Dumézil, noțiunea centrală fiind cea a ideologiei celor trei funcții: sacerdotal-religioasă, militară şi economică (Dumézil, 1993: 273). Societatea arhaică la indo-europeni, observă Dumézil, este fundamentată pe o dublă articulație: o tripartiție socială şi o teologie tripartită. Această structurare conferă sacrului o raportare indubitabilă la funcția suveranității (patentată de zeii responsabili cu ordinea cosmică: Mitra-Varuna) şi nu reprezintă o particularitate, ci oferă *pattern*-ul tipului religios arhaic. Cele trei funcții sunt:

- suveranitatea;
- forța;
- fecunditatea.

Pentru a reliefa acest tip de organizare, Dumézil a utilizat o comparație genetică, implicând resurse mitologice, arheologice şi sociologice. Religia romană preia din moştenirea indo-europeană teologia celor trei funcții şi ideologia socială tripartită. Manifestarea sacrului poate fi depistată prin analiza riturilor şi ceremoniilor, a panteonului, divinul fiind direct implicat în viața cotidiană a fiecărui roman. Zeul suveran la romani, Iupiter era investit cu o autoritate dublă: cerească şi juridică, care îi va conferi titulatura *Jupiter Optimus Maximus*, reunind astfel cele două ideologii, cea regală (rex) şi cea sacerdotală (flamen), identificate de istoricul şi cardinalul belgian Julien Ries, în perioadele istoriei romane, de la regalitate, republicanism la imperialism (2000: 128-149).

3.2. Sacralitatea puterii în imaginarul creştin

„Şi le va păstori pe ele cu toiag de fier şi ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum şi eu am luat putere de la Tatăl Meu*”* (Biblia, Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, 1994: Cap. 2, v.27).

Încă din primul secol creştin, Sfântul Apostol Pavel (27–67 d.Hr.) asocia puterea cu iubirea divină prin expresia: „omnis potestas a Deo” (toată puterea vine de la Dumnezeu), maximă extrasă din citatul: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri; că nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite” (Biblia, Epistola către Romani, Cap. 13. v.1). Citatul a stat la baza teoriei ministeriatului autorității politice. Pentru apostolul Pavel, Dumnezeu este puterea supremă, iar originea puterii este în El; de aceea, chiar şi puterea omenească, de orice tip ar fi ea, trebuie să se supună puterii divine. Prin teza sa, apostolul Pavel pune la îndoială problema intenționalității puterii care, în mâinile oamenilor, devine constructivă sau distructivă. Se pune întrebarea: dacă orice putere vine de la Dumnezeu, atunci puterea divină poate fi exercitată de orice om, sau este revelată numai celor care o merită, dobândind astfel o recunoaştere aparte? Biblia ne aminteşte că Pavel era Saul, unul dintre cei mai aprigi prigonitori ai creştinilor. În momentul întâlnirii sale cu Dumnezeu, prin epifania persoanei lui Isus, Saul orbeşte, iar, apoi, se converteşte la credință. Saul face parte din revelația cristică, epifania care îl transformă în opusul său,

devenind astfel unul din cei mai aprigi apărători ai Crucii. Teologii vorbesc despre acest moment prin sintagma reînvierii sufletului, nu pentru că Saul primeşte un suflet nou, ci pentru că sufletul său este reînnoit de o putere superioară, dobândind credința.

Teoria ministeriatului emisă de aposolul Pavel nu dezvăluie doar adevărul credinței creştine, dar câştigă şi o formă de genialitate politică. În Epistola către Romani, 13:1 se spune: „nu este stăpânire decât de la Dumnezeu". Prin această frază, Pavel salvează creştinătatea de la pieire, credința devenind o formă de supunere necondiționată față de autoritatea politică romană. Apostolul Pavel cerea supunere pentru spălarea păcatului originar, astfel, creştinii ajung cei mai supuşi cetățeni ai imperiului. În secolul I se conturează un nou creştinism care trecea neobservat şi care se extindea încet şi sigur printre catacombele întunecate ale Romei.

Viața pentru creştini, prin spusele Apostolului Pavel, nu este doar bucurie, ci mai degrabă o îmbrățişare cu bucurie a suferinței. Tema suferinței este laitmotivul central al creştinismului, o modalitate de ispăşire a păcatelor, o recunoaştere şi o acceptare a suferințelor lui Hristos. Pe această doctrină se întemeiază noua filozofie a puterii care a cucerit cel mai puternic imperiu.

Pe de altă parte, cei suferinzi, majoritari, şi-au găsit sensul într-o doctrină justificatoare a durerilor şi a neajunsurilor. A fi sclav, a avea o boală grea, a fi nedreptățit şi îndurerat, a fi singur şi flămând şi orice alte forme de suferință prindeau contur în sensul cel mai nobil prin conştientizarea celor două puteri:

- puterea politică, o forță constrângătoare a imperiului;
- puterea vindecătoare a mântuirii.

Atitudinea critică față de ispitele, care îndepărtează omul de la calea sa, dublează apostolului Pavel calitatea sa de om politic; o dată, prin creştinism omul se eliberează de ororile prigonirii şi de genocid, şi a doua oară, prin reconstrucția unei noi filozofii politice, bazată pe moralitate şi abținerea de la plăceri. Pavel legitimează noua viziune politică prin supunerea față de puterea cetății, transformând-o într-o datorie morală a fiecărui creştin.

În ansamblu, creştinismul a reprezentat o asociere interesantă de elemente conservatoare şi radicale. În esență, filozofia Sfântului Apostol Pavel demonstrează faptul că inegalitatea socială nu era o preocupare importantă a lui Isus şi a primilor lui adepți (Lensky, 2002: 30). Învățăturile sale au ca scop pregătirea omului pentru asumarea tuturor caznelor acestei lumi şi pentru a fi recompensat într-o lume viitoare. În concluzie, apostolul Pavel cere robilor să asculte de stăpânii lor politici, considerând legitimă această aşteptare din partea stăpânilor, indiferent de tăria biciului sau de durerile binecuvântate de Dumnezeu. Relația stăpân – sclav îşi va pierde inegalitatea, devenind o egalitate restabilită la Judecata de Apoi. După cum afirma Sfântul Apostol Ioan, la începutul Apocalipsei, cei mici şi cei mari vor fi toți egali, atunci când va reveni marele Om. Inegalitatea acestei lumi duce implicit la egalitatea lumii viitoare. Apostolul Ioan amintea faptul că singura ierarhie există doar în Cer, ierarhia îngerilor, a Sfinților a Judecătorilor etc. Sfânta Treime nu se supune aceste ierarhii, fiind deasupra tuturor puterilor.

Caesaro-papismul este o altă teorie importantă asupra puterii politice în vremea Bizanțului lui Constantin cel Mare (272-337), un principiu aflat în strânsă legătură cu asocierea celor două puteri sau a celor două cetăți mai sus amintite. Împăratul Constantin mută capitala în Bizanț în 313, elaborând o nouă structură religioasă a puterii prin Edictul de la Milano. Împăratul devine egalul patriarhului, ca mandatar al puterii divine pe pământ. Împăratul este singurul investit să participe, alături de Episcop sau Patriarh, la sfânta slujbă în interiorul amvonului sau în altar şi să ia loc pe tronul regal al Bisericii. Împăratul devine Mare Preot al templului sub girul Divinității, iar Patriarhul îl recunoaşte în ierarhia Bisericească sub titlul de egal al său şi egal al drepților lui Hristos. Asocierea celor două puteri conferă o aură sacră unei singure puteri divine legitimate în fața poporului. Ambele sunt expresii ale legitimității teocratice, construindu-şi aria instituțională a Bisericii în jurul statului. Imaginea acestui tip de legitimitate consolidează un mod de reprezentare etico-politico-religioasă, dominând toată perioada Evului Mediu până în zorii Renaşterii.

Teoria grației divine este o teorie menționată, pentru prima dată, în opera teologico-politică a Sfântului Augustin (354-430) care pune în antiteză cele două cetăți distincte: o cetate fondată de

oameni pentru propria lor glorie, iar cealaltă cetate constituită în vederea unei finalități divine (1998: 319-322). Libertatea umană trebuie condiționată de modelul omnipotent al guvernării divine. Cetatea lui Dumnezeu presupune, în principiu, ca inima fiecărui om să fie pătrunsă de ideea dreptății şi a păcii după modelul cristic. *Imitatio Christi* devine principala teză a catolicismului, un principiu care a devenit popular pentru mulți teologi occidentali, preocupați de noua evanghelizare. Problema inegalității sociale fiind considerată ca o normalitate, pacea şi dreptatea devin valori pentru fiecare conştiință în parte, sub forma unor poduri spre perfecțiunea divină. Până şi cel mai înrăit individ luptă pentru pacea familiei sale, acest scop reunind toate ființele raționale într-o comunitate politică posibilă pe care Augustin o numeşte *civitas*. Teologul Augustin consideră că indivizii aparțin totdeauna unui grup, unei familii, unei cetăți, unui regat sau unui imperiu. Raportul între individ şi societate este la fel de solid ca şi legătura dintre o literă şi fraza din care face parte (Augustin, 1998: 321). Pentru a exista, grupul are nevoie de un acord prealabil. Asociația politică presupune, aşadar, un consens inițial rezultat din aderarea oamenilor la ideea de dreptate şi la scopul comun al păcii.

Gândirea teologului Toma de Aquino (1225-1274) a reprezentat o întreagă filozofie pentru celelalte veacuri de gândire creştină. Derivând din teoria antică a legii naturale a lui Aristotel, cât şi din învățătura Sfântului Apostol Pavel, ideea comunității politice la Aquino urmăreşte instaurarea păcii pe pământ. Creştinii se organizează după modelul cetății, prin implicarea lor în viața politică a cetății pământeşti. Fără această implicare, creştinii nu ar putea aplica învățăturile transmise de Hristos prin sfinții apostoli, iar izolarea de lume ar pune în pericol conceptul de comunitate.

Teoria tomistă a proprietății va inspira, mai târziu, ideologia creştin-democrată. Neotomismul analizează, în principal, problema dreptului natural sub aspect ontologic, ca ordine eternă, imuabilă, iar sub aspect juridic, prin conştientizarea celor zece porunci. Ideea a fost preluată de personalism, un curent filozofic creştin care considera proprietatea un drept aflat în sfera legii iubirii aproapelui şi un

model de direcționare a bunurilor în folosul comunității. Principiul a fost preluat de Papa Leon al XIII-lea în bula *Rerum Novarum*, împreună cu celelalte valori: sacralitatea ființei umane, toleranța, substanța muncii, binele comun, familia şi proprietatea ca funcție socială. Neotomismul, iar, mai târziu, personalismul ocupă o poziție privilegiată în orientarea valorilor religioase spre activismul politic.

Pentru neotomismul contemporan, dreptul natural este o expresie a legii naturale, aşa cum se aplică în domeniile economic şi social. Neotomismul propune un nou sistem de norme, prin care măsurile economice şi instituțiile politice sunt evaluate în funcție de criteriul de apreciere a dreptului pozitiv. Spiritul unei comunități trebuie să definească adevărul societății şi, în acelaşi timp, să-şi propună bunăstarea sa. Legea naturală devine lege morală. Tomismul pune bazele diferențierii între domeniul natural şi cel supranatural: rațiunea umană poate, independent de revelația naturală, să elaboreze sistemul de organizare al societății. Jacques Maritain (1882-1973), filozof şi gânditor de marcă al doctrinei creştin-democrate, l-a intuit poate cel mai bine pe Toma de Aquino, făcând o deosebire fundamentală între „acțiunea creştină" şi „acțiunea în calitate de creştin" (Neuhaus, 2002: 29). Pentru Toma de Aquino, politica era una dintre formele de sfințenie. Tomismul conferă, în totalitate, o bază teologică acțiunii creştin-democrate în cadrul politicii, plecând de la etica socială, devenind astfel o matrice potrivită pentru aplicarea concretă a unei politici ideale.

În concluzie, în creştinism puterea politică, prin excelență, se legitimează prin puterea divină, având ca punct de plecare citatul în care domnul Isus a răspuns: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta" (Biblia, Sfânta Evanghelie după Ioan, 1994: 18.v36). Puterea de sus defineşte puterea de jos, iar, în această relație, se constituie principiul imitației între copie şi model. Începând cu sfinții apostoli şi primii mari sfinți ai Bisericii, puterea cunoaşte aceleaşi origini ontologice, indiferent că vorbim de puterea politică, militară sau juridică. Prin suferință, puterea deschide o cale spre mântuire, prin dragoste, ca formă de tămăduire, prin război, ca pedeapsă şi, prin supunere, ca posibilitate de spălare a păcatelor. Toate formele care derivă din putere sunt pârghii care ajută omul să dobândească titulatura de bun creştin.

3.3. O abordare antropologică a puterii politice

Referitor la alianța vectorială a puterii față de sacru în configurarea imaginarului politic, o analiză antropologică demonstrează că cele două concepte nu pot fi separate, cel puțin, nu în modul lor de abordare şi dezvoltare. În opinia lui Eliade: „experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume" (1990: 131); ea nu poate fi separată de istoria lumii în sine şi de istoria omului recent, aşa cum nici originea puterii politice nu se poate disocia de istoria sacrului. Alipirea celor doi termeni se aplică şi în cazul relației sacru–putere, care se află la baza constituirii şi dezvoltării statului. Bagajul său genetic derivă din însuşi caracterul transcendent al puterii, recompunând astfel matricea sa caracterială. La baza evoluției comunității umane, regăsim sacralitatea puterii în toată splendoarea ei, teză susținută prin argumente extrase din scrierile sacre vechi şi analizate de antropologul francez Jean William-Lapierre (1997: 61-62).

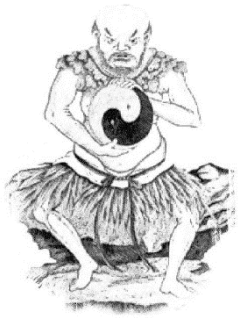
Această supraputere, dincolo de semnificația comună, este întipărită în natura genetică a omului şi se materializează prin două modalități:

- prin prezența omului, ca ființă socială care şi-a dezvoltat identitatea prin cunoaştere şi putere, având capacitatea de a fabrica obiecte şi de a cunoaşte într-un mod inedit lumea sa naturală;
- prin prezența ontologică a sacrului, ca necesitate spirituală percepută ca urmare a evoluției conştiinței, a moralității şi a religiei, un ansamblu de atribute indispensabile naturii umane.

Cele două componente au facilitat apariția limbajului în actele de comunicare simbolică şi definirea metaforei ca reprezentare artistică. Imaginarul uman s-a îmbogățit, prin experiența vieții religioase şi artistice, cu noi sensuri, căutări şi întrebări legate de ființă şi existență ca obiecte ale propriei sale gândiri. Ambele ipostaze s-au dovedit necesare pentru explicația *heideggeriană* surprinsă în starea de „ființă" şi „existență", devenind astfel principalii poli de atracție: sufletul ca parte mistică a ființei şi rațiunea, ca paznic de noapte al sufletului pe timp de zi.

Realul existențial şi irealul sunt incluse, paradoxal, tot în existență, în ceea ce se percepe şi în ceea ce este perceput în dimensiunea imaginarului fantastic. Revenind la acest termen: fantasticul este un sinonim al spațiului sacral în care includem irealul existenței participant la apariția puterii politice. Politicul îşi are originea în dimensiunea fantastică a religiei, având rolul de a impune o ordine în starea prelungită de anarhie a omului primitiv.

La vechii chinezi, Cerul şi Pământul erau asemănate, la început, cu un ou din care s-a născut zeul antropomorf PAN KU. La moartea sa, capul lui PAN KU a împietrit şi a devenit muntele sfânt: „ochii săi au devenit Soarele şi Luna, grăsimea sa a dat naştere mărilor şi fluviilor, perii capului şi a trupului s-au transformat în arbori şi alte vegetale" (Eliade, 2000: 247). Simbolurile folosite în această cosmogonie au condus la credința că Cerul şi Pământul formează o unitate indestructibilă, fiind separate la moartea zeului suprem. Corpul sacru al zeului a generat viață; moartea era privită doar ca o metamorfoză a energiei materiei care păstrează intactă esența vieții divine. Centrul cosmosului este traversat de o axă verticală (simbol al coloanei vertebrale a lui PAN KU) care este înconjurat de cele patru orizonturi. Din poziția şi orientarea lor au luat naştere cele patru puncte cardinale, cele patru anotimpuri şi ideea că pământul este un pătrat. Cele patru orizonturi şi centrul reprezintă cele cinci elemente primordiale care alcătuiesc energia şi materia (apă, lemn, foc, pământ şi metal). Fiecărui element îi corespunde o anumită culoare, miros şi sunet. Într-o altă legendă se spune că *Huang Di* (Tatăl ceresc) ar fi poruncit lui *Zhong Li* să despartă Cerul de Pământ pentru a opri perindarea zeilor în lumea oamenilor. Gestul a fost interpretat ca dorință a zeului suprem de a interzice celorlalți zei să profite de slăbiciunile muritorilor. Zeul suprem este centrul universului care veghează la armonia universală. Aici apare mitul unității şi al armoniei care ierarhizează lucrurile şi spiritele pentru ca acestea să nu intre în conflict. Apariția războaielor, a dezordinii şi a secetelor este o problemă a ritualurilor greşit săvârşite. Ritmurile cosmice sunt dualitățile fireşti, care se manifestă în natură şi în



viața socială (bărbat - femeie, recesiv – dominant, cald – rece, Soare – Lună, luminos – întunecat); toate aceste relații asigură unitatea şi armonia universală prin Dao. La vechii indieni, *Varuna* este zeul suveran peste zei şi oameni. El: „a întins pământul ca un măcelar care jupoaie pielea animalului ucis şi îl aşterne ca pe un covor înaintea Soarelui. El a pus laptele în vaci, înțelegere în inimi, focul în ape, soarele pe cer, soma pe munte" (Eliade, 2000: 133). În ambele cosmogonii, înfățişarea marelui Creator este încărcată de o simbolistică mistică a naşterii, izvorul existenței tuturor lucrurilor.

Zoon politikon-ul aristotelic îşi clădeşte cetatea după modelul unui imaginar fantastic locuit de zei. Cetatea devine conceptul central al statului pe care grecii îl compară cu Olimpul lui Zeus prin triada: un stăpân (despot), un spațiu de conviețuire care trebuie apărat şi o ierarhie care cere supunere şi ascultare. Modul de organizare se regăseşte şi în primele mitologii antice. Primele războaie şi revoluții au aparținut zeilor şi nu oamenilor. Înainte de cunoaşterea focului adus de Prometeu, zeii erau singurii posesori care îl foloseau, la fel cum Hefaistos este primul fierar, Hermes, primul negustor şi Demetra, prima zeiță care îi învață pe oameni agricultura. Zeii sunt creatorii marilor inovații, iar oamenii au descifrat unele reprezentări ideatice inspirate şi conştientizate. Din dimensiunea fantastică a mitologiilor se desprinde şi sensul politicului, ca vector care veghează bunăstarea omului. Evoluția puterii include o istorie a domeniului juridic intuit în textele vechilor filozofi greci (Platon şi Aristotel) prin termenul de *nomos* (*nomoi* care, în limba greacă înseamnă lege nescrisă), un concept de pionierat al sistemului de legi.

Plecând de la acest trecut mitologic şi de la aceste analize comparative ale sistemelor de credințe, kratofania sau ştiința puterii a preluat numeroase semnificații simbolico-religioase, cu un rol important în societatea multisecularizată de astăzi, fiind prezentă nu numai în nucleul dur al ştiințelor social-politice, cât şi în sociologia clasică şi antropologia socială. Modernitatea a permis trecerea lumii de la o epocă sub sigla providenței divine, ca pecete a Evului Mediu, la o epocă nouă desprinsă de tutela hierontokratică a zeilor, schimbându-i cu zei ai maşinilor şi ai luminii electrice. La prima vedere, se constată detronarea sacrului, fiind înlocuit cu termenii rațiunii instrumentale. Idealurile celor două lumi s-au distanțat

vertiginos, încă din Renaştere, în urma refuzului dat de Biserică de a recunoaşte meritele lui Galileo Galilei, despărțind-o temporar de ştiință. Reforma şi Iluminismul aveau să se cristalizeze definitiv, iar ruptura între sacru şi ştiință, între politică şi morală, s-a transformat, apoi, în cadrul accelerării procesului de modernizare, prin trecerea de la simplu la complex, de la tradițional la modern.

Viziunea antropologică a statului presupune o analiză a originii religioase a puterii personalizate, din care a derivat, mai târziu, puterea instituționalizată. Personalizarea puterii politice s-a dezvoltat din autoritatea sacră a primilor conducători, şefi de trib, faraoni sau regi. Actul de naştere sau corpul primitiv al statului nu poate fi localizat undeva în timp, dar, poate fi interpretat în interiorul fenomenului religios. Indiferent de produsul ideologic pe care îl reprezintă astăzi postmodernitatea, statul, ca instituție, păstrează intacte originea şi matricea sa ontologică prin familie şi biserică. În viziunea creaționistă, certificatul de naştere al statului apare ca putere divină, odată cu constituirea primei familii prezentă în modelul diadic biblic al lui Adam şi Eva. După Biblie, prima familie a trăit în Eden, o stare primordială, care confirmă faptul că formele embrionare ale statului au apărut în grădinile raiului. Pe acelaşi ton, sociologia politică demarează o analiză dincolo de spațiul istoric[15]. Astfel, statului îi revine, în mod direct, un rol proeminent pentru familie în conducere şi apărare, alături de Biserică, protejând-o prin argumentul deontic al puterii.

Originea puterii în creştinism se află în însuşi actul creației din Geneză. Configurarea lumii adamice este rezultatul obținut în timpul celor şase zile lucrătoare. Întruparea cuvântului în fapte reprezintă puterea actului de comunicare. Principiul: vorbim, deci făptuim are un sens care, aparent, scapă rațiunii, dar poate fi explicat prin efectul pe care orice cuvânt sau un şir de cuvinte îl are asupra oricui. Cuvântul schimbă atitudinea interlocutorului în bine sau în

[15] Pentru profesorul Virgil Măgureanu, primele grupări umane permanente, mai restrânse sau mai largi, bazate pe ierarhii şi pe interese distincte şi de lungă durată, cu moduri specifice de organizare consemnate în ritualuri sau în legi şi unde formele de activitate nu sunt izvorâte din convingeri spontane ori ocazionale, ci, dimpotrivă, sunt dirijate de către persoane sau grupuri şi executate de către alte persoane sau grupuri, chiar dacă acestea din urmă nu doresc întotdeauna acest lucru şi ar fi chiar tentate să opună rezistență, sunt, în mod cert, caracterizate de putere (1997: 34).

rău şi poate provoca cele mai neaşteptate efecte dacă nu îi cunoaştem corect sensul. Rostirea cuvântului are o adresabilitate dincolo de persoana căruia îi este adresat, deoarece nu ştim unde se opreşte. Există cuvinte a căror putere ucide sau vindecă oameni. Puterea inconştientului este necunoscută ca şi puterea cuvântului, însă, între cele două, apar conexiuni şi efecte. Cuvântul afectează ceva în inconştient, aşa cum sentimentul de bucuria sau de iubire afectează pozitiv starea unei persoane. În privința principalelor elemente corelative ale puterii (influența, prestigiu şi autoritatea), cuvântul joacă de asemenea un rol-cheie în determinarea pozitivă sau negativă a acțiunii politice: „influența şi autoritatea, ca elemente corelative ale puterii politice, îşi trag forța din modelele epistemice şi deontice care generează prestigiu şi admirație față de un lider, față de un stil politic sau o epocă" (Frigioiu, 2008: 73). Cuvântul liderului ales devine o formă de interacțiune a puterii care, după modelul biblic al Creației, poate produce cele mai neaşteptate efecte în actul de comunicare cu masele şi, deci, se poate adresa inclusiv inconş-tientului colectiv.

Puterea politică derivă din forță, dar se detaşează net de orice potențial caracter imoral. Imaginea brută a puterii, prezentă peste tot, în materia vie se umanizează în structura autorității prin relația „comandă - ascultare". În termenii regimurilor democratice, consensul şi autoritatea conferă guvernanților, pe termen limitat, legitimitatea dreptului de a conduce. Apariția statului în Orientul Antic este determinată de prezența a două caracteristici majore:

- nevoia de constrângere şi centralizare a puterii;
- nevoia de legitimare şi autoritate a persoanei prin apel la autoritatea sacră.

În mod paradoxal, omul politic din regimurile democratice actuale se foloseşte de acelaşi model. Sinonimia legitimității teocratice se reproduce prin descompunerea şi recompunerea sacrului într-un discurs care face apel la ordinea morală a lucrurilor, iar uneori, prin participarea directă la ritualurile poporului prin frecventarea bisericii, cu ocazia sărbătorilor naționale şi, în investitură, prin jurământul pe Biblie. Câştigarea încrederii este un proces de ordin moral şi, apoi, de ordin profesional. Folosirea abuzivă a repertoriilor electorale de genul: „cu mine veți fi fericiți!", „voi face dreptate" sau

„voi elimina corupția" sunt expresii de reiterare a ordinii divine după modelul iudeo-creştin *„imitatio sacer"*. Caracterul utopic al promisiunilor se loveşte însă, de fiecare dată, de limitele unei realități incompatibile. Imaginea utopică a fericirii este o trimitere la sacralitatea unei ordini superioare pe care o dorim încarnată în unghiurile strâmte ale lumii noastre. Transformarea modelului său într-o propagandă pentru manipularea maselor este un act imoral de laşitate şi iresponsabilitate al iubitorilor de putere, care se folosesc de mulțimile de alegători lipsite de educație şi discernământ.

Sacrul nu poate rămâne doar un subiect al trecutului; dimpotrivă, acesta se reînființează prin noi metamorfoze de comunicare, acțiune şi ritualuri într-o lume avidă de control şi putere. Noul „Dumnezeu" este banul la care se închină cele mai multe vedete din toate domeniile împreună cu fanii lor. În opinia lui Durkheim, acest nou idol este o altă manifestare a sacrului într-o culoare cenuşie, mundană.

În concluzie, simbioza putere-sacru se adaptează la realitatea experiențelor individuale şi de grup, pe care natura umană le trăieşte codificat, în structurile profunde ale vieții social-politice. Aceste noi micro forme ale puterii domină lumea simbolică îmbibată de noile structuri ale sacrului reprezentat prin valorile lumii moderne. Spațiul acordat puterii în conexiunea sa cu sacrul rămâne un centru vital de preocupări al ştiințelor sociale. Problematica sacrului deschide un orizont larg cunoaşterii ştiințifice prin analiza experiențelor colective şi ideilor legate de existența unui arhetip menit să explice metamorfoza sacrului modern. Pe plan politic, simbioza putere-sacru proiectează o lume superioară într-o lume imperfectă, în dorința utopică de a visa şi a progresa continuu.

Se poate afirma cu certitudine că societatea modernă nu a eliminat sacrul, aşa cum s-ar fi întâmplat în cadrul procesului de secularizare a statului, înlocuind dumnezeii vechi cu alții noi. Percepția față de sacru este aceeaşi ca şi la omul primitiv, care caută supranaturalul în pietre, o formă de animism elementar. Omul actual nu este prea departe de omul primitiv, atunci când se închină la bani şi la lucruri. Diferențele sunt doar de ordin tehnologic, referențialul rămâne pe loc. Au existat şi situații mai bune, în care omul privea Cerul cu un anumit sentiment de

admirație şi respect. Astăzi, noi privim Cerul, în căutarea de exoplanete, extratereştrii şi rachete nucleare.

Categoriile puterii se reinventează în funcție de contexte. La omul primitiv, puterea are o semnificație hierofanică, iar, la omul modern, ea devine o oportunitate de îmbogățire. Efectele puterii pot fi bune sau rele, în funcție de situații şi competențe şi uneori după intenționalitate. În mitologia greacă, Hefaistos prelucra aurul la cerere: de la potiruri, bijuterii şi temple care încântau zeii olimpieni, la arme şi otrăvuri ucigătoare.

Puterea este bună datorită originii ei divine, dar, nedirijată corect sau în mâinile unui om rău intenționat, face ravagii şi poate chiar ucide. Şi totuşi, atunci când puterea este nedreaptă, asupritoare şi ucide, Sfântul Apostol Pavel cere supunere şi clemență, explicând că suferința suportată este o plată şi o cale de mântuire a păcătoşilor. Caracterul nud al puterii emană de la Divinitate, iar consecințele ei negative mântuiesc pe cel care o acceptă fără să se răzvrătească. Puterea este dumnezeiască, iar în mâinile omului, ea devine biciul lui Dumnezeu.

3.4. Abordări hermeneutice şi fenomenologice ale sacrului

Hermeneutica sacrului este, poate, cea mai avansată formă şi metodă de analiză a fenomenului religios, inițiată de Mircea Eliade, indiferent de particularitățile specifice ale dogmei sau ale formelor sale de credință. Experiența hermeneutică a religiei evidențiază un raport inedit cu moştenirea tradiției, descoperind un limbaj încărcat de semnificații şi simboluri de o veritabilă valoare, nefiind doar o simplă istorie pierdută în negura timpului. „În cheie sociologică, spiritualitatea şi cultura unei comunități naționale sau etnice îşi conservă tradițiile, în mod direct, prin credințele şi comportamentele religioase ale membrilor săi" (Schifirneț, 1999: 55). Valorificarea celor mai autentice trăiri şi experiențe mistice din trecut oferă ocazia ideală de a ne teleporta în spațiul omului religios. Succesul abordării hermeneutice se datorează şi interpretării diferite la Eliade, față de Durkheim, a cuplului categorial sacru-profan, focalizând interesul pentru cercetare spre alte domenii. Pentru a asigura, însă, o desfăşurare metodologică şi coerentă a lucrurilor,

voi analiza, pe rând, fiecare aspect în parte, urmând să stabilesc legăturile ipotetice şi semantice între cei doi termeni.

Majoritatea textelor religioase fac referire la un spațiu diferit față de lumea noastră, un spațiu cu un relief diferit față de percepțiile noastre legate de supranatural. Supranaturalul trebuie identificat, în primă fază, cu fenomenologia religioasă: „noțiunea de supranatural serveşte, în general, pentru caracterizarea a tot ceea ce este religios. Aceasta cuprinde tot felul de lucruri care ne depăşesc puterea de înțelegere: supranaturalul este lumea misterului, a necunoscutului, a neînțelesului. Religia ar fi aşadar un fel de speculație despre tot ceea ce scapă ştiinței şi, în general, gândirii independente" (Durkheim, 1995: 34). Durkheim face, aici, o observație cu privire la formele diferite de cunoaştere între ştiință şi domeniul supranaturalului într-un mod uşor ironic, dar justificat. Sintetizând observațiile sale, religia compune şi însumează tot ceea ce nu poate fi verificat ştiințific; deci, religia nu se poate supune rigorii metodologice pentru a fi surprinsă în teorii şi legități ştiințifice. Supranaturalul este o sinteză a fenomenului religios care operează cu misterul, necunoscutul şi neînțelesul, ignorând două elemente esențiale, iubirea necondiționată a omului față de supranatural şi iubirea omului față de aproapele prin intermediul supranaturalului; este vorba de ceea ce am numi astăzi o relație socială care decurge din afectivitatea religioasă a omului față de Divinitate. Creştinismul concepe această relație într-un mod original, incluzând în principiile sale, o sociologie a religiei care presupune depăşirea limitei unei mântuiri individuale. Noul Testament propune posibilitatea unei mântuiri colective prin ataşarea unui imperativ la vechea lege: imperativul iubirii necondiționate a aproapelui. Principiul creştin dobândeşte astfel sensuri sociologice diferite în raport cu toate celelalte sisteme de gândire, ceea ce face dificilă o perspectivă comună de a înțelege religia într-o singură cheie. Toate marile religii monoteiste conțin o filozofie a omului, însă, în cazul islamului, sau al mozaismului, legea talionului „dinte pentru dinte şi ochi pentru ochi" vine în contradicție cu principiul creştin. Frăția musulmană este construită din tabere, gata să intre în conflict, în cazul în care un membru trebuie răzbunat; în creştinism, însă, aceste tabere dispar prin iertarea duşmanului, după principiul iubirii aproapelui. Subliniez că acest aspect nu demonstrează superioritatea unei religii asupra alteia, ci evidențiază

particularitățile şi filozofia care stau la baza acestor sisteme de credință. Toate cele trei religii recunosc un singur Dumnezeu precum şi importanța Vechiului Testament, fie că este Tora, Coranul sau Biblia. Istoria lor religioasă se întâlneşte într-un singur punct: Divinitatea este revelată prin har, iar profeții sau regii sunt reprezentanții lui Dumnezeu pe pământ.

Istoria religiilor îşi propune să studieze acest fenomen din perspectiva hermeneuticii religioase care rămâne aceeaşi în toate cele trei dogme: credința într-un singur Dumnezeu, o istorie comună a faptelor, nevoia şi credința în mântuire, contractul cu Divinitatea, legile şi credința într-o Judecată de Apoi. În privința Vechiului Testament, diferențele sunt legate de anumite detalii dogmatice care creează o discrepanță în interpretare şi în simbol. Ființa umană, atunci când intervine desparte şi divide adevărul unic. Axele hermeneutice centrale ale celor trei religii, după cum am dovedit, sunt aceleaşi. Structurile esențiale ale dogmelor care abordează natura divină sunt asemănătoare. Divinitatea este una singură, dar este simbolizată diferit. Dumnezeul lui Israel, *Iahve* este Dumnezeul lui Avraam, a lui Iacob şi a lui Moise. Acelaşi Dumnezeu este şi creştin, cu anumite nuanțe mai blânde. Allah este Dumnezeul din Islam, înțelept şi iubitor pentru toți credincioşii. Şi totuşi, simbolurile devin contrastante, astfel că avem impresia că sunt trei divinități diferite.

Istoria religiilor are nevoie de studiul religiilor monoteiste pentru că aici se regăsesc cel mai complex univers simbolic şi cel mai extins sistem hermeneutic. În încercarea de a defini, mai întâi, istoria religiilor ca ştiință, Eliade a parcurs o experiență relevantă într-un stagiu de trei ani ca Magister la Universitatea din Chicago, la 7 iunie 1959. Ilustrul specialist afirma faptul că: „Istoria religiilor e o disciplină imposibilă; trebuie să ştii tot, să culegi documente din cel puțin 20 de discipline auxiliare (de la preistorie până la folclor), să umbli tot timpul după surse sigure, consultând necontenit specialişti de tot felul" (2004: 317). Necesitatea unei abordări multidisciplinare devine vitală, mai ales când este supusă unei analize hermeneutice a unui fenomen atât de complex. Axele unificatoare menționate anterior sunt vectorii de analiză ai hermeneuticii, iar dacă există simboluri diferite sau chiar contrarii, există altele asemănătoare. Aceste axe se sprijină şi sunt reprezentate,

aşadar, prin credințe, legi, istorii, fapte, principii, dar şi pe nenumărate simboluri. Un exemplu concludent, în acest sens, este postul. În toate cele trei religii, postul este încărcat de simboluri asemănătoare: abținerea de la carne, de la anumite feluri de mâncare, de la viața sexuală. Aceste pregătiri, ritualuri şi abstinențe au ca scop pregătirea credinciosului pentru a-l sărbători pe Dumnezeu, prin purificare, rugăciune, ritualuri religioase, în general, prin tradiții şi obiceiuri comune religiilor monoteiste.

Într-o abordare strict personală, religia poate fi definită şi ca o sociologie a sufletelor care tratează relațiile sociale între indivizi ca relații de apartenență şi de dependență față de supranatural. Omul religios crede că este o ființă care a fost creată şi, de aceea, se află într-un continuu dialog cu Divinitatea, prin diferite moduri de manifestare: cult, adorație, ritual, rugăciune, dogmă, filozofie, aceste relații păstrând mereu un caracter mistic. „Dincolo de orice îndoială este însă cvasi-universalitatea credințelor într-o Ființă divină celestă, creatoare a Cosmosului şi chezaş al rodniciei pământului (prin ploile pe care le revarsă)" (Eliade, 1992: 55). Termenul „religie" aminteşte de o alianță cu Dumnezeu, care a fost cândva pierdută. Cu alte cuvinte, este vorba de nostalgia omului religios după paradisul sau starea primordială pierdute, când nu era nevoie de *relegere* şi nu exista nici religie sau dogmă. „Religia este într-adevăr rezultatul căderii, al uitării, al pierderii stării de perfecțiune primordială. În Paradis, Adam nu cunoştea nici experiența religioasă, nici teologia, adică doctrina asupra lui Dumnezeu. Înainte de păcat nu exista religie" (Eliade, 2004: 317). În timpul presupus când întreaga Divinitate se afla în pace cu omul, nu era nevoie de lege, aşa cum nu era nevoie de ideea de neființa heideggeriană, prin care se justifica existența raportată la ființă. Legea are nevoie de o introducere a unei ordini în dezordine sau de o acțiune organizatoare a haosului. Starea primordială este, pentru Eliade, acel *illo tempore*, în care sacrul era reprezentat într-un sistem universal de simboluri accesibile limbajului şi înțelegerii umane doar prin revelație. Eliade conferă patru sensuri termenului de transcendență: în manieră indiană, simbolică, temporală şi divină. Transcendența specifică divinului este atribuită sacrului, considerat ca Realitate Ultimă, termen din clasa hierofaniilor. Sacrul mijloceşte participarea la real, prin implicarea ideii de perfecțiune. Sacrul, într-o lume reală, era legea realității cosmice

(periodicitatea fenomenelor naturale) şi, de asemenea, legea spiritului uman, ca o tendință spre un arhetip necesar. Gesturile şi actele omului vor fi dirijate de legi sacre, precise. Acțiunile omului vor fi transformate în ritualuri. Transcendența sacrului devine, în concluzie, legea realității naturale (în care apare ca formă, structură, periodicitate a fenomenelor naturale) şi a conştiinței umane (tendință spre arhetip, gândirea magică sau mitico-simbolică). Pentru Eliade există o conexiune între revelația sacrului, realitate şi existență; sacrul deschide calea spre valorile spiritului. Orice religie, în raport cu sacrul, este o ontologie prin care se revelează Ființa divină, arătând ceea ce este în mod real perceput de om şi astfel se întemeiază o lume reală.

Spre deosebire de Rudolf Otto, în perspectiva căruia sacrul a determinat apariția fenomenologică a religiei (prin care tot ceea ce s-a transformat în cult religios a pornit de la revelația întâlnirii omului cu *numino-fascinosum*), Heidegger a subliniat rolul hermeneuticii în filozofie, fără a accentua importanța covârşitoare a acestei discipline în religie. Filozoful german a elaborat celebra distincție între ființă şi neființă, atât de necesară înțelegerii stării de creație. Prin acelaşi procedeu, Mircea Eliade a propus o hermeneutică adresată religiei care să poată fi explicată prin relația sacru-profan. Cei doi termeni, aparent contrarii, nu se exclud şi nu se anulează, ci se completează în modul cel mai firesc. Ființa conține în sine şi neființă, având nevoie de ea, iar neființa este cea care induce intelectului starea de ființă, aşa cum sacrul este şi profan prin reprezentarea sa în religie, profanul fiind forma prin care se confirmă prin intelect sacrul. Toate exemplele citate de: Eliade, Otto, Mauss, Kernbach, Gilbert, Heidegger sau de alți specialişti în hermeneutică recunosc acest principiu al alianțelor dintre contrarii.

Ca istoric al religiilor, Eliade este pasionat, în special, de experiențele paradoxale privind modalitățile de expresie ilogice care caracterizează culturile orientale. În documentele culturilor arhaice întâlnim formulări simbolice, arhitectonice, sau de altă natură. Documentele dezvăluie modalitatea de expresie a concepțiilor despre lume, anumite elemente pre dialectice ca, de exemplu, reprezentarea simbolică a credinței în nemurirea sufletului. Simbolul este în strânsă conexiune cu aşa numitul fenomen originar, care înseamnă de fapt orice experiență religioasă, experiență intrinsecă a condiției

umane, imuabile. „Ceea ce se modifică este interpretarea sau valorificarea ei în funcție de diferite forme de cultură şi religie" (Eliade, 2004: 367). Studiul acestor fenomene originare devine atât de dificil încât, uneori, sunt necesare o restaurare şi o reconstrucție a tuturor simbolurilor. Eliade preia de la Haşdeu, Goethe, Spengler şi Blaga conceptul de fenomen originar şi metoda care îl conduce spre un astfel de rezultat. Spre deosebire de predecesorii săi, Eliade îşi propune unificarea celor două concepte: istoria şi natura. Eliade consideră că istoria religioasă poate fi, de asemenea, o reconstrucție de simboluri, plecând de la prezentul viabil. El afirmă că: „pot să mă număr printre puținii europeni care au reuşit să revalorifice natura, descoperind dialectica hierofaniilor şi structura religiozității cosmice… Eu am ajuns la sacralitățile cosmice reflectând la experiența țăranilor români sau bengalezi. Am plecat deci de la situații istorice contemporane şi de la valori culturale vii" (2004: 367). În concluzie, fenomenul originar poate fi identificat cu însuşi centrul unui simbol cu dublă semnificație: aceea de existență şi de cunoaştere, ceea ce demonstrează realitatea fenomenului religios în totalitatea sa. Cu toate acestea, fenomenul originar nu trebuie confundat cu această structură sau cu sacrul. Afirmând că structurile se regăsesc în realitate, Eliade se apropie de structuralismul contemporan, înscriindu-se pe traiectoria neonominalismului şi neopozitivismului.

Despre structuralism se poate vorbi odată cu apariția cursului (publicat de studenți) de *Lingvistica generală* a lui Saussure (1909), accentul fiind pus pe aspectele atemporale şi sincronice ale legilor lingvistice. Folosindu-se de metoda formală a lui Saussure, Claude Levy-Strauss (1960) a studiat gândirea sălbatică. Autorul îşi propune prin această metodă originală să analizeze inconştientul prereflexiv, ca substrat de bază al vieții conştiente, insistând asupra aspectelor sincronice ale conştiinței. Structuralismul lui Levy-Strauss este o formă de materialism transcendental sau un kantianism fără conştiință în general, în care primează legile structurale ale materiei. Pentru Strauss, ştiința se constituie din studierea lucrurilor, ca obiecte materiale. Omul poate fi înțeles ignorându-i conştiința. Gândirea sălbatică devine o gândire fără gânditori şi o logică fără logicieni, mai precis neopozitivism şi neonominalism. Eliade se detaşează net de structuralismul lui Levy-Strauss; în lucrarea sa „Încercarea Labirintului", afirmă că: „structuralismul care mi se

pare fecund este acela care constă în a-şi pune întrebări asupra esenței unui ansamblu de fenomene, asupra ordinii primordiale care stă la temelia sensului lor. Îl admir pe Levy-Strauss ca scriitor, consider că este un spirit remarcabil, dar, în măsura în care metoda sa exclude hermeneutica, nu pot să trag foloase de pe urma ei. Un istoric al religiilor, oricare ar fi părerile lui, consideră că prima sa datorie este, într-adevăr, să surprindă semnificația originară a unui fenomen şi să-i interpreteze istoria" (1990: 117).

Fenomenul originar nu poate fi considerat doar o structură, care se manifestă prin simbol şi tradiție, ceea ce conduce inevitabil la stabilirea şi raportarea acestor structuri la conştiința umană. Dacă eliminăm conştiința, atunci anulăm valoarea simbolului şi nu mai putem conserva tradiției nici ritualul sau miturile. Rolul simbolului este de a ne face receptivi la sensul primordial al existenței, al vieții, pentru ca ulterior să operăm cu sensurile şi semanticile unei conştiințe. Funcția principală a simbolului este de a totaliza şi de a unifica diversele planuri ale realului şi, ca atare, acest demers depăşeşte sensul clasic al istoricității faptelor. Simbolurile permit, de asemenea, coexistența sensurilor şi reține, în acelaşi timp, ceea ce este diferit şi eterogen.

În general, nu omul îşi formează simbolurile, acestea fiind revelate din exterior. De exemplu, simbolul central al creştinismului, Crucea apare chiar în crearea Cosmosului, acest simbol fiind, deci, anterior omului. Redescoperirea acestor semnificații determină o stare de revelație, prin conştientizarea unor adevăruri pe care ne le însuşim numai prin acceptarea transcendentului. Cu toate acestea, este indubitabil faptul că această etapă nu va putea fi susținută fără a include un adevăr care nu poate fi cercetat de instrumentele ştiințifice actuale; transcendentul nu este factorul care respinge sau condiționează o anume cunoaştere, ci invers, o anumită ştiință omenească limitează şi condiționează ceva care îi este inaccesibil. În interpretarea corectă a structurilor fundamentale sunt importante unitățile microcosmice şi macrocosmice. Eliade acordă o atenție specială comportamentului omului religios care tinde periodic spre arhetip sau spre o continuă nevoie de purificare sau sfințenie. Această funcție se

traduce în nevoia de întoarcere, de reluare sau chiar de renaştere care necesită o cunoaştere sau o experimentare a fenomenului religios. Este vorba, aici, despre un anume tip de structuralism în strânsă conexiune cu fenomenul religios sau originar, mai exact cu experiența realului. Modul de expresie al acestei experiențe integrale este simbolul în directă corelație cu diferitele planuri ale realului. *Homo religiosus* poate fi, în egală măsură, *homo symbolicus*, pentru că experiența magico-religioasă permite transformarea omului într-un simbol. Simbolul există deja în preocuparea sa pentru transcendent, sub forma unui arhetip care facilitează astfel semnificația acestui simbol.

Adevărurile din hermeneutica religioasă trebuie clarificate pentru a surprinde complexitatea fenomenologică a religiei. Prin hermeneutică înțelegem de ce religia disociază sau asociază comportamentul lui *homo religious* cu cel al lui *homo profanus*. Analizând o parte din opera lui Eliade, observăm că o intenție demnă de a fi remarcată este demitizarea condiției omului modern, total detaşat de sfera sacrului. Omul modern a rămas acelaşi ca şi omul religios. Îl recunoaştem pe omul modern, mereu nemulțumit, în polemică continuă cu Divinitatea, pe care fie o acceptă sau o neagă. Nevoia acestei polemici izvorăşte din sufletul său. În hierofaniile cele mai umile inclusiv, se observă o eternă revenire la atemporalitate, o abolire a istoriei şi o nevoie de reformulare a lumii. Dialectica sacrului repetă la infinit o serie de arhetipuri; hierofaniile sunt repetabile, şi astfel, se poate ajunge la înțelegerea faptelor religioase. În concluzie, sacrul nu încetează să se manifeste, transformându-se într-o tendință originară de a se revela în totalitate.

O altă problemă care a suscitat interesul lui Eliade, se referă la definirea scopului uman; menționăm aici răspunsul său la următoarea întrebare: cum poate oare omul să-şi recapete starea edenică? Termenul de dor din limba germană *sehensucht*, aparținând lui Heidegger, induce şi exprimă exact starea gnostică a omului îndurerat şi nostalgic, în căutarea paradisului pierdut. Prin *sehensucht* înțelegem nostalgia omului după acel ceva deja cunoscut. La nivelul artei, răspunsul propune o continuă diminuare şi diluare a dogmei, fără a o distruge, fără a lupta împotriva ei. În acest fel, omul se converteşte, prin libertatea sa de conştiință şi de spirit, la esența sacrului divin. Metamorfoza apare dacă misterul, fără a fi

distrus, aşa cum îi plăcea lui Blaga să spună, se face revelat în spațiul şi în timpul uman. Omul îşi identifică propria oglindă a ființei sale, într-o Ființă supremă, din care a derivat însăşi identitatea sa. Înțelegerea corectă a revelației înseamnă o inversare a lucrurilor, din irațional spre rațional, fenomen care se regăseşte, în special, prin intermediul hierofaniilor. Însumarea acestor hierofanii a determinat formarea unui sistem de simboluri, care a devenit o paletă importantă de conexiuni şi nuanțe revelatoare a stării de devenire a sacrului în parte vizibilă şi inteligibilă pentru ştiință. Cu toate acestea, dacă religia poate greşi prin ermetizarea nemiloasă a simbolurilor în dogme, în artă, aceste simboluri se desfac într-un evantai care eliberează divinul în trăiri percepute într-un mod original. Simbolul religios descrie Divinitatea într-un spațiu restrâns, reducând-o la o percepție inflexibilă, în vreme ce arta surprinde frumusețea contemplativă a diversității sacrului.

Hermeneutica evidențiază de asemenea aceste aspecte prin fenomenul de *relegere* a religiei. Omul încheie o nouă alianță sfântă cu ceea ce s-a destrămat odinioară. Hermeneutica asamblează un sistem logic aplicabil în toate marile religii. Toate aceste valori, prin heremeneutică, sunt comune creştinismului, islamului, mozaismului, hinduismului, confucianismului, budismului, shamanismului. Este suficient să amintim câteva exemple în acest sens: tezele religioase de mai jos care au devenit, prin hermeneutică, un sistem de valori cu caracter universal:

- credința într-o viață de dincolo (indiferent sub ce formă);
- credința în sufletul sau spiritul existent şi nemuritor al omului;
- credința într-o lume viitoare mai bună;
- credința într-un univers complex, infinit superior;
- credința în comunicarea cu spiritele sau forțele supranaturale din lumea de dincolo;
- credința într-o continuă evoluție;
- credința într-o judecată transcendentă;
- credința în existența unei lumi sacre, care influențează pozitiv viața oamenilor şi a planetei noastre etc.

În concluzie, aplicarea hermeneuticii în polisemantismul sacrului justifică şi propune o reîntoarcere a omului contemporan la

spiritualitatea religioasă străveche. Indiferent de religie, doctrină sau dogmă, există un sistem comun de valori care consfinţeşte aceste adevăruri imuabile. Important este ca aceste adevăruri universale să se graveze în sufletul fiecărei persoane. Sub semnul îndoielii cercetătorului, consider că hermeneutica religioasă poate fi o cheie inclusiv pentru ştiinţă, dornică să descopere alte fenomene sacrale sau mistice în general.

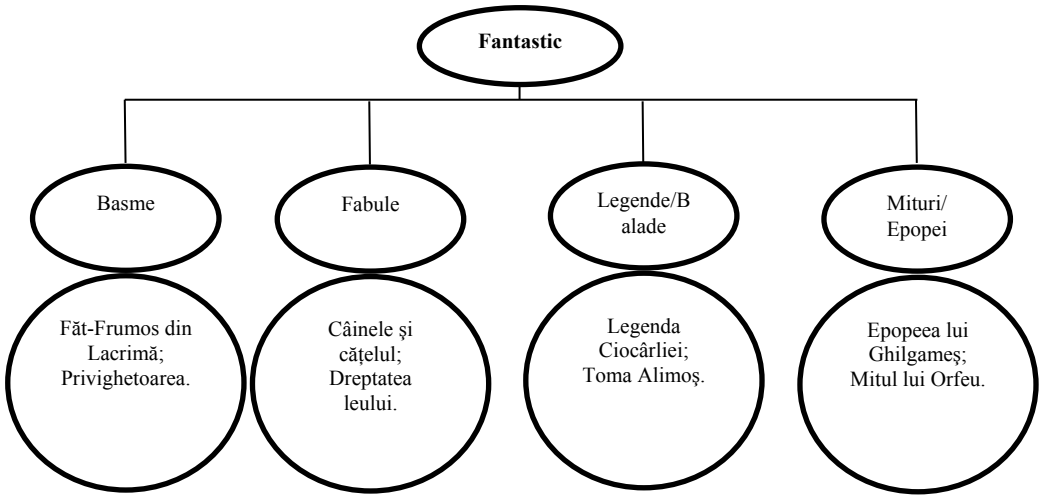
Dacă prin religie înţelegem divinul, ca experienţă supranaturală a omului, atunci putem demara o cercetare a sacrului. „Cum poate aşadar misterul să devină termenul unei relaţii efective cu omul?", se întreba Velasco (1997: 221). Probabil că, prin mister, sacrul îşi păstrează autenticitatea faţă de repetitivitatea lipsită de valoare a artei. O mare parte din artă a ajuns astăzi un *kitch*. Arta se raportează mereu la partea invizibilă a sacrului şi nu la partea vizibilă a materialului prelucrat industrial. Arta este şi o transpunere a sacrului prin imitaţia sa într-o formă vizuală, materială, tangibilă, sugeratoare de inefabil, iar această legătură ombilicală sălăşluieşte „într-u mister". Tot prin artă, omul nu ar putea vedea partea invizibilă a lucrurilor dacă nu ar avea acea viziune interioară, care îi oferă mici frânturi de imagini şi de ideograme ale sacrului. Dacă, în calitate de creştin, privim o cruce, percepem mai mult sau mai puţin mii şi mii de sensuri, dar ne punem întrebarea: de ce acest simbol provoacă unor oameni lacrimi, nostalgii sau bucurii interioare? Răspunsul este unanim: este vorba de diferenţa trăirilor acestora, trăiri care pentru noi ceilalţi, rămân inexplicabile sau necunoscute.

CAPITOLUL IV

SACRUL ÎN IMAGINAŢIA BASMULUI

Ce este un basm? Întrebarea pare naivă, dar nici nu bănuim multiplicitatea sensurilor acestui gen literar. Filologi, etnologi, psihologi, filozofi, mitologi, toți au încercat să formuleze diferite definiții ale termenului, dar fără a-i descifra misterul. Făt-Frumos, Cenuşăreasa, Alba ca Zăpada, Frumoasa Adormită, Zmeul, Harap-Alb, Balaurul cu şapte capete şi alți eroi au cucerit universul copiilor, dar şi pe cel al părinților care s-au străduit să le redea într-o notă cât mai realistă. Basmul îmbogățeşte imaginația celor mici cu fantasme care formează imaginarul copilăriei, un imaginar izvorât, în mare parte, din inconştient şi, mai puțin, din conştientul

Fig. 5. Supranaturalul în imaginarul fantastic



Sursă: creație personală

încă imaturizat al acestei vârste fragede. Bucuria resimțită de cei mici pe parcursul unei poveşti, vine din inconştient, sub forma unor

dorințe care, după Freud, ar sta la baza formării visurilor[16]. Adulții transferă această plăcere în domeniul artelor (poezie, muzică, pictură sau alte forme de comunicare cu puternică încărcătură simbolică). Cei mici nu sunt pregătiți să guste plăcerile artistice ale adulților; basmul, ca şi arta, presupune o evadare din realitate, o evadare în fantastic.

Apropierea între fantastic şi inconştient este clară, deci, lumea inconştientului este lumea fantastică, iar basmul este una din ferestrele de acces. Aici şi dincolo se află sediul celor două stări perpetue ale trăirilor umane. Dincolo, pătrundem prin conştientizare, vedem, trăim şi ne minunăm în fața imposibilului; aici, în lumea limitelor, greutatea eului se fixează, ca punct de plecare a realității şi ca măsură a tuturor lucrurilor palpabile. Fixarea acestei greutăți a eului în realitatea conştientului ne permite să măsurăm orice, inclusiv dincolo, unde gândirea rațională nu are sens. Cum se explică acest fapt? Probabil că datorită eului suntem tentați să refuzăm frumusețea lumii de dincolo, la fel cum eul omului de ştiință s-a obişnuit să măsoare orice, alunecând în propria capcană. Lumea măsurabilă nu include totul, iar lumea nemăsurabilă este vastă şi prea mai puțin cunoscută. Orice om are acces la ambele lumi, prin conştient şi prin inconştient. În basme, copiii au referința lumii lor mai mult în inconştient, locul unde răsar ființe uluitoare şi întâmplări nemăsurabile.

Din perspectivă antropologică, basmele sunt fragmente ale unor credințe populare vechi, existente în arealul mitologic al unui popor. Basmul este o proiecție a viselor, a idealurilor colective, o formă de exprimare a sensului existențial prin victoria binelui asupra răului. Cuplurile: bine – rău, frumos – urât au devenit, prin basm, primele modele categoriale care structurează gândirea copiilor. Ființele fantastice sunt arhetipurile unor personaje, sub forma cea mai pură a reprezentărilor antagonice. Răul este întruchipat, uneori, prin chipuri angelice, fiind, la un moment dat, demascate în situații limită, iar chipul devine un arhetip absolut. Răul ispiteşte binele, iar când nu reuşeşte, îl înfruntă. Personajul pozitiv se regăseşte uneori, sub chipul obişnuit al unui tânăr sau al unui

[16] Vezi relația dintre inconştient – preconştient - conştient din subcapitolul: „Imaginarul media şi pericole actuale în formarea personalității umane".

copil care îşi descoperă puterile prin conjuncturile destinului. Binele urmează acelaşi model de arhetip absolut, astfel că, în mintea unui copil, lumea devine o scenă de luptă între două forțe contrare, cu puține nuanțe intermediare.

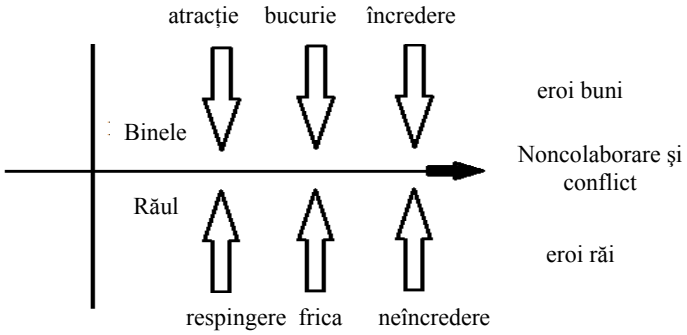
Cele două ipostaze antitetice fac parte din misiunea didactică a basmului, de a-i învăța pe copii să facă diferența între bine şi rău. Utilizarea arhetipurilor absolute din cuplul bine – rău este de ordin moral şi se adresează inconştientului care reacționează prin sentimente contrare: atracție – respingere, bucurie – frică, încredere - neîncredere. Ambele contrarii preexistă proceselor de socializare în inconştient şi se dezvoltă, în funcție de repartiția reprezentărilor interiorizate, în special prin fantasmele cu care ne hrănim mintea şi memoria. Obsesia pentru personajele/fantasmele negative va provoca sentimente negative ca respingere, frică, neîncredere, oroare. La fel se întâmplă şi în cazul sentimentelor pozitive. Împreună, aceste personificări contrarii formează un imaginar propriu, în funcție de preferințele sau de alegerile fiecăruia.

Nuanțele rare între contrarii constituie o problemă în privința integrării copiilor în realitatea complexă a lumii noastre. *Weltanschaung*-ul din universul basmelor se caracterizează prin lipsa echilibrului. Răul nu poate fi şi bun, aşa cum binele nu poate avea laturi negative. Abisul între cele două stări induce în inconştientul colectiv o stare de conflict, de luptă între două elemente care se vor învingătoare. Modelarea gândirii prin asemenea reprezentări diminuează şansa unei concilieri, a unui armistițiu sau a unei convietuiri. Eroii nu doresc detensionarea conflictului, binele va înfrunta răul, pentru ca la final binele să învingă. Acelaşi lucru se întâmplă într-un război, când fiecare tabără vede în cealaltă răul absolut. Întrebați separat, fiecare se consideră purtătorul binelui, dar, privit de la distanță, realizăm faptul că în toți oamenii cele două contrarii coexistă.

Ne întrebăm deseori cărui model datorăm acest tip de gândire dihotomică pe care o dezvoltăm la maturitate şi o aplicăm semenilor noştri, divizând lumea în prieteni sau duşmani. Cum ne explicăm faptul că o supărare cauzată de cineva ne face să-l aruncăm în tabăra osândiților, uitând părțile sale bune? Avem o judecată bipolară? Lipsa nuanțelor intermediare transformă mediul social

într-un ecran monocrom. Psihologia basmului, cel puțin în spațiul european, încurajează inconştientul să-şi formeze un imaginar construit din contrarii. Expunerea modelului său vectorial într-o simplă grafică arătă în felul următor:

Fig. 6. Antagonismul fantastic în structurarea gândirii la nivel de inconştient



Sursă: creație personală

Natura antagonică a eroilor explică structurarea gândirii dihotomice la etajul inconştientului personal extins, apoi, la un inconştient colectiv. În morala basmului, binele joacă un rol compensator prin confruntarea cu răul, modelul devenind astfel o matrice a judecății conştiente.

Ce spun criticii literari despre basm şi cum percep ei personajele? „Basmul e un gen vast, depăşind cu mult romanul, fiind mitologie, etică, ştiință, observație morală etc. caracterizarea lui este că eroii nu sunt numai oameni, ci şi anumite ființe himerice, animale… Ființele neomeneşti din basm au psihologia lor misterioasă. Ele comunică omului, dar nu sunt oameni" (Călinescu, 1965: 9). În definiția lui George Călinescu, ființele himerice sunt personajele minții umane pe care inconştientul le percepe într-un mod complex şi diferit față de conştient. Între conştient şi inconştient sunt diferențe notabile semnalate în percepția obiectului conştientizat şi percepția aceluiaşi obiect prezent în vis. Premisa de mai sus mi-a fost confirmată într-o cercetare aplicată asupra a 20 de persoane cu vârste şi preocupări profesionale diferite, alese în mod aleatoriu, care au acceptat să dialogheze pe acest subiect. În visele lor, subiecții au interacționat cu personaje bine cunoscute din

viața reală, dar cu înfățișare schimbată (unii mai tineri, alții mai bătrâni, mai frumoşi sau mai urâți). Mesajele şi comportamentele lor se dezvăluiau într-un limbaj simbolic. Visul este terenul de manifestare al inconştientului în care obiectul sau persoana capătă o semantică metaforică, iar conştientizarea amintirilor necesită o decodificare pentru a le înțelege. Anumite trăsături caracteriale ale personajelor visate erau uneori dezvăluite în laturile lor necunoscute sau ascunse conştientului.

Apelând, ca metodă de lucru, la psihanaliza basmului, am ales ca studiu de caz, *„Privighetoarea”*, o capodoperă a scriitorului danez Hans Christian Andersen. În linii esențiale, subiectul se centrează pe următoarea situație: în timp ce privighetoarea adevărată a reuşit, prin harul ei, să-şi salveze împăratul de la moarte, privighetoarea mecanică nu a putut face nimic (Andersen, 2007: 10). Împăratul este salvat de o privighetoare, care, cu gingăşia unui porțelan şi prin modestia penelor sale gri, îşi pune în valoare întreaga frumusețe prin muzica ei tămăduitoare. În interpretarea simbolică, întâlnirea între împărat şi pasăre corespunde cu relația dintre Cer şi Pământ, între sacru şi profan. Izgonirea privighetorii din pădurea împăratului corespunde cu izolarea omului modern care a renunțat la vechea ordine. Dezgolit de funcția ritualică a omului religios, omul nou s-a înstrăinat de vechile rădăcini, provocând un dezechilibru între trup şi suflet.

În acelaşi basm, aflăm că, după prima invitație la palat, privighetoarea a fost izgonită şi înlocuită cu rivala sa, o copie mecanică în stare să interpreteze un singur cântec. Imaginația umană pare văduvită de noua inovație a unui autor care crede că poate imita ceea ce s-a pierdut. Rezultatul arată diferența dintre cei doi creatori: omul, ca ipostază a imperfecțiunii şi natura, ca ipostază a perfecțiunii sau omul, ca ipostază a profanului şi Creatorul, ca ipostază a sacrului. O altă observație ține de structura naturii umane în relație cu sacrul. Despărțirea de privighetoarea reală este o ruptură față de tradiție, o lume apropiată ordinii divine, prevestind finalul, îmbolnăvirea şi moartea prematură a

împăratului. Viața sa se află în pericol, o profeție pe care autorul o consideră o fatalitate iminentă.

Transferând sensurile magice din basm în filozofie, istoria umană se identifică simbolic cu mesajul povestitorului popular din acest tip de scrieri. Priveghetoarea mecanică este jucăria omului orgolios şi convins că poate concura natura. În timp ce Marele Anonim dă viață şi ființă, *homo faber* fabrică şi inovează. Inovația este o dovadă a evoluției sale, dar calea aleasă necesită şi costuri pe măsură. Prin golirea de sensurile primordiale, de spațiul sacru şi înstrăinarea de Creator, omul lunecă încet dar sigur spre singurătate. Competiția devine legea de fier a evoluției umane, unde cei mai buni supraviețuiesc prin meritele lor, iar celorlalți, lipsiți de spiritul competiției, ce le rămâne de făcut? Societatea actuală se confruntă cu ambele situații care provoacă o scindare continuă a două tendințe: competitorii şi victimele competiției. Primii se auto motivează, prin natura lor de a atinge performanțe în diverse domenii şi sfere de activitate, ceilalți se întorc la sacralitate prin conservarea tradițiilor şi a valorilor religioase. Structurarea anomiei sociale descrisă de sociologul Robert Merton este radiografia perfectă a acestui tablou la care se adaugă explicația deviațiilor comportamentale. Inovațiile tehnice şi favorizarea competitorilor concentrează astfel de structurări într-o imagine a meritocrației lui Platon. Competitorii sunt apți pentru toate evaluările, mai puțin pentru evaluarea morală. În concluzie, meritocrația din spațiul occidental este o perspectivă cu plusuri, dar şi cu minusuri.

Fascinația pentru jucăria mecanică probează atracția omului spre ruperea frontierelor, o tendință spre surmontarea barierelor prin propriile sale forțe. De ce există bariere şi de unde provine această înverşunare de a le învinge? Un răspuns ipotetic s-ar putea afla în universul fără frontiere existent în imaginația umană, care nu poate accepta o lume limitată. Teza mea porneşte şi de la o altă cutezanță determinată de poziția omului imaginată în locul Marelui Autor. Ce ar face fiecare, dacă ar fi în locul lui Dumnezeu? Ne putem imagina această ipostază, în care omul poate face orice, având puteri nelimitate. Dacă omul ar fi în locul Creatorului, ar construi o lume identică lumii noastre? Ar face-o mai bună sau mai rea? Cum ar arăta acea lume? Întrebarea este arhetipală şi cred că fiecare a reflectat la aceasta fără a-şi da un răspuns concret. Omul din

basmul lui Andersen a răspuns, prin inovația jucăriei de lemn. Mai întâi, a făcut o copie, iar apoi, a izgonit originalul. Unde este latura morală a inovației tehnice? În interpretarea mea, este vorba de hoție şi exilare. Unde este originalitatea şi cum îl concurăm noi pe Creator?

Există aici o singură asemănare interesantă în intenția de a crea, fie şi numai prin copiere. Este o certitudine că imaginația actorului uman este săracă în comparație cu imaginația Autorului Divin. Nevoia de face, de a inova, eventual de a crea rămâne singurul punct comun între cei doi autori. De aici rezultă un alt comportament arhetipal, acela de „a imita". Aşa cum copiii îşi imită părinții în primele încercări de socializare, la fel şi omul matur încearcă săşi imite Creatorul, indiferent de aspectul spiritual sau religios. Relația om - Creator urmează acelaşi model, ca legătură indisolubilă între părinte şi copil. Aşa se explică tendința omului de a imita pentru a cuceri Cerul. Conform acestui raționament, imaginația devine un atribut al asemănării, dar şi o conexiune indestructibilă între om şi sacru, indiferent de opțiunea: asocierea sau a divorțul.

Inovația tehnică din basm devine opțiunea divorțului dintre stat şi Biserică, din care a rezultat o lume desacralizată. Similitudinea între privighetoarea mecanică (un produs al inovației şi nu al invenției) şi societatea desacralizată înseamnă eliminarea vieții spirituale din preocupările omului religios. Schimbul devine o acțiune înşelătoare, însă există şi un fapt pozitiv prin extinderea ariei de cunoaştere a ego-ului. Omul modern se auto percepe printr-un ego bine dezvoltat şi prin întrebări sub semnul îndoielii. Înlocuirea lui „a crede" cu „a cerceta" marchează începutul unei noi ere care schimbă complet peisajul social. Inovația şi îndoiala asupra a tot ceea ce există creează o imaginație mundană destinată căutărilor spre infinit. Neliniştea a luat locul liniştii, iar pacea izvorâtă din credință dispare în favoarea dezvoltării ego-ului. Noua personalitate cunoaşte o scindare pe care Jung o intuieşte în ruptura conceptuală între ego-ul exteriorizat şi sinele interiorizat. Prin ego, atributul eului se înțelege captarea forțelor personale în voință, iar voința umană este diferită față de persoana spirituală a sinelui (Längle, 2006: 36).

Prin sine, se înțelege starea primordială a personalității din care se dezvoltă eul în partea sa conştientă (în relația dintre obiect şi

operaționalizarea gândirii față de valoarea şi rolul obiectului); prin urmare, sinele se aseamănă cu eul, dar este superior prin capacitatea sa de a reflecta obiectul într-o imagine cu încărcătură simbolică, un fel de imagine ideatică[17]. În concluzia aplicată psihanalitic pe modelul de interpretare a basmului, societatea desacralizată (o imagine a egoului) s-a impus înlocuind viața spirituală (o imagine a sinelui) cu o viață aservită competiției tehnice cât şi prin costurile deja discutate.

Există oare în acest basm un antagonism între cele două lumi, aşa cum, Durkheim observă că se întâmplă în cazul cuplului categorial: sacru şi profan? Asemănările amintesc, în ambele zone, de un trecut primordial în care omul şi natura se regăseau într-o pace deplină. Ruptura produsă nu a fost exclusiv din vina omului, iar Andersen respectă cu fidelitate, în această privință, linia biblică din Geneză. Şarpele este personajul care s-a furişat din afară, el este cel care a semănat neînțelegerea între Adam şi Dumnezeu. Ispita este mereu o atracție irezistibilă pentru natura vulnerabilă a omului. „De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiință, a luat din el şi a mâncat şi a dat bărbatului său şi a mâncat şi el" (Biblia, Facerea, cap.3, v.6). Sufletul lui Adam a devenit impur, şi ca urmare, a fost izgonit din Rai. Adam este împăratul din basmul lui Andersen care îşi aminteşte de vechea alianță care se reface în sufletul său, prin cântecul miraculos al privighetorii.

Din interpretarea hermeneutică a basmului extragem şi alte observații din dialogul mistic al omului cu ființele supranaturale. Referindu-ne la o lume simbolică, ne întrebăm: cine sunt şi pe cine reprezintă ceilalți actori din scenă? Curtenii palatului reprezintă, în genere, opinia lumii (opinia publică). Doamnele şi domnişoarele de onoare sunt admiratoarele rafinate ale plăcerilor (cunoscătoarele rafinamentului carnal). Sfetnicii împăratului sunt falşii prieteni care confundă intenționat interesele stăpânului cu interesul propriu prin linguşeală şi opinii false. Bucătarii sunt maeştrii plăcerilor culinare prețuite de înalta societate. În cele din urmă, cel mai neînsemnat actor (mesagerul ascuns al sacrului, iubitor de părinți şi tradiții), umilul ucenic bucătar, este singurul care îl sfătuieşte pe împărat să

[17] Vezi explicațiile date în capitolul 1, la subcapitolul: „Abordarea psihanalitică a imaginarului colectiv".

recheme privighetoarea adevărată pentru a se vindeca. Bătrâna mamă a umilului ucenic este reprezentantul mistic al strămoşilor. Locuința ei la un capăt de drum din adâncul pădurii reprezintă o personificare a sacrului uitat de curteni.

Scena pare că se desfăşoară în timpuri demult apuse, dar înțelesurile sale semiotice aparțin prezentului. Privighetoarea este cel mai misterios personaj ce pare că se coboară dintr-o lume mitică, şi asemenea unui fir de argint, povestea evoluează în ritmul unui ritual religios.

La Andersen, uitarea suscită o nostalgie față de paradisul pierdut, în vreme ce, în basmul lui Petre Ispirescu „Tinerețe fără bătrânețe şi viață fără de moarte", eroul va uita lumea, părinții şi prietenii pentru a-şi împlini aspirația la nemurire şi fericire. Transpunerea într-o altă ipostază, prin uitare, se produce în sens invers, de la lumesc spre paradis. Tărâmul părinților este considerat valea plângerii, iar tărâmul unde aceştia dispar din memoria eroului, devine lumea fericirii. Inversiunea raportului între om şi strămoşi se verifică şi în cuvintele evanghelistului Matei (16,25), care aminteşte de supremația iubirii lumii de dincolo în defavoarea oricărei iubiri pământeşti, chiar şi față de iubirea părintească. Cele două basme au în comun căutarea fericirii, dar finalitatea este diferită. Ambele basme se folosesc de principiul revigorator al sacrului, ca rit de inițiere prin procedeele amintirii şi uitării. Jocul secund al reamintirii şi spațiul de acțiune se află în interiorul sufletului. Basmele sunt o reiterare metaforică a mitului paradisului pierdut din Geneză. La Petre Ispirescu, eroul îşi cucereşte fericirea prin uitare, dar este sortit greşelii, pierzând astfel paradisul la fel ca Adam. La Andersen, eroul îşi reaminteşte de privighetoarea izgonită şi o recheamă pentru a-şi salva viața. Omul este eroul de moment care poate eşua foarte uşor; Dilema sa constă în opțiunea pentru amintire sau uitare, iar consecințele sunt traiecte spre o cale fără întoarcere. Locul conflictului deschis se află în propriul suflet şi provine din incapacitatea eroului de a evolua spre perfecțiune. Disputa omului se regăseşte mereu între prăpastia prăbuşirii prin greşeală şi abruptul muntos al urcuşului, o luptă tăcută şi dură între seducția uitării şi reamintirea sensului primordial.

În concluzie, simbolistica basmului revelă un cult al frumosului izvorât din lucrurile mărunte şi neînsemnate. Fragilitatea privi-

ghetorii este fragilitate sufletului uitat în zbuciumul ego-ului uman. Frumusețea bibelourilor de porțelan conferă strălucire castelului împăratului, excelând prin sensibilul unei lumi mistice. Prezența la curte a nenumăraților poeți şi artişti întruchipează mediul deschis artelor. În această nobilă ambianță, privighetoarea apare sub cea mai modestă haină. Ascunsă printre ramuri, cântecul ei farmecă inimile oaspeților în fiecare seară, până când brusc, înlocuitoarea sa mecanică o izgoneşte, transformând astfel sentimentul de armonie într-un triumf al vanității. În acel moment, întreaga lume sensibilă dispare, cedând locul unui rafinament lipsit de pudoare. Totuşi, undeva departe, privighetoarea lui Andersen continuă să cânte şi astăzi...

CAPITOLUL V

SACRALITATEA IMAGINII ÎMPĂRATULUI ÎN BIZANŢ

Sincretismul etico-politico-religios s-a manifestat cel mai riguros în cadrul perioadei bizantine, fenomen surprins în scrierea „Ale Diaconului Agapet Capitole De Sfaturi Pentru Împăratul Justinian”[18]. Textul deschide seria unor imagini bine conturate asupra unui model specific de guvernare politică în care împăratul bizantin atinge conduita morală a unui apostol, fiind considerat un adevărat locotenent al lui Dumnezeu pe pământ. Conform ideologiei imperiale, guvernarea este atributul împăratului, iar actul guvernării este un ritual sacru care împlinea voința infailibilă a Divinității.

Imaginea sacră a împăratului Constantin (272-337 d.Hr) sau al împăratului Justinian (482-565 d.Hr) se legitimează, în primul rând, prin autoritatea sacră conferită şi legitimată, la rândul ei, de autoritatea Bisericii. Împăratul bizantin devine o persoană sacerdotală cu aceleaşi atribute pe care le are şi Patriarhul din punctul de vedere al puterii spirituale, fără a-l controla pe acesta. Atributelor spirituale li se adaugă celelalte onoruri caracteristice puterii politice, fapt care, îi permite împăratului să primeze ca imagine față de patriarh. La punctul 63 din documentul menționat stau mărturie următoarele cuvinte: „Dumnezeu de nimeni nu are nevoie, iar împăratul numai de Dumnezeu. Imită, aşadar, pe Acela care nu are nevoie de nimeni şi din belşug îi miluieşte pe cei care mila

[18] Scrierea parenetică a Diaconului Agapet, □κθεσις Κεφαλαίων Παραινετικ□ν,σχεδιασθε□σα παρ□ ΑΓΑΠΗΤΟΥ Διακόνου τ□ς □γιωτάτης το□ Θεο□ Μεγάλης □κκλησίας, Πρ□ςΒασιλέα ΙΟΥΣΤΙΝΙΑΝΟΝ”, este un text compus din şaptezeci şi două de capitole în care regăsim o serie de învățături adresate împăratului Justinian (ca. 527). Învățăturile sunt alcătuite din sfaturi politice, pilde religioase şi îndatoriri morale pe care un împărat sau un rege trebuie să le cunoască şi să le aplice pentru a fi pe placul poporului şi a lui Dumnezeu. Sfaturile politice sunt orientate spre arta conducerii statului în interior şi în relațiile cu celelalte puteri. Fiecare paragraf începe cu următoarea formulare de adresare: „Preasfințitului şi preacucernicului nostru Împărat Justinian Agapet preasmeritul diacon”.

ta cerşesc". Cu alte cuvinte, împăratul nu se supune nimănui decât lui Dumnezeu, o imagine destul de clară în ceea ce priveşte relația sa cu toți ceilalți oameni şi în contradicție cu imaginea din tradiția apuseană, în care regele sau împăratul se supunea, înaintea lui Dumnezeu, Papei, ca şef al Bisericii, dar şi ca şef al tuturor celorlalte puteri. Poziția lui Justinian este cu totul privilegiată, amintindu-i-se, de fiecare dată, să nu uite supunerea sa legilor divine. Împăratul bizantin devine, prin omnipotența celor două puteri, cea mai importantă persoană politică şi religioasă. Astfel, se explică de ce Biserica Bizantină s-a supus de bunăvoie puterii politice, conform tradiției moştenite de întregul Bizanț, apelându-se la formula cezaro–papistă a lui Justinian: „un împărat; un stat; o Biserică". Principiul reprezintă o formulă care întăreşte coeziunea şi rezistența imperiului în fața năvălirii popoarelor invadatoare.

Având în vedere faptul că prerogativele puterii de stat erau personificate în imaginea împăratului şi că destinul unui popor era preluat în mâinile unei singure persoane responsabile, moralitatea şi conduita împăratului devin un subiect de interes sacerdotal. Învățăturile şi sfaturile Diaconului Agapet sau ale lui Eusebiu de Cezareea în ceea ce priveşte imaginea lui Justinian şi a lui Constantin cel Mare, se aseamănă într-o mare măsură, cu rolul şi funcția profeților din Vechiul Testament. Aceştia rămân cei din urmă judecători şi învățători care veghează la conduita şi faptele făuritorilor de imperii, amintindu-le, de fiecare dată, de Dumnezeu, ca Judecător suprem al tuturor faptelor omeneşti. Mila, iubirea de virtute, abținerea de la plăcerile trupeşti sau evitarea linguşelilor viclene ale supuşilor sunt pârghiile unei drepte judecăți şi a imunității împăratului față de păcat. Amenințarea păcatului nu-l poate ocoli pe împărat, chiar dacă el este considerat persoană sacră: „Precum umbrele urmează corpurile, tot astfel şi păcatele vor merge pe urma sufletelor, întruchipând lămurit faptele pe care le-am săvârşit" (Diaconului Agapet Capitole De Sfaturi Pentru Împăratul Justinian, punctul 69). Împăratul este supus greşelii ca orice om, iar chintesența învățăturilor Diaconului Agapet este acea stare neobosită de veghe împotriva păcatului. Puterea este binefăcătoare dar şi distructivă, emanând dreptate dar şi nedreptate; puterea poate linguşi şi chiar înşela prin laude, iar ochiul viu poate fi adormit. Starea de veghe, de abținere de la mânie sau de la plăceri

este, în ochii Diaconului Agapet, singurul mijloc de a stăpâni puterea, în caz contrar, împăratul va cădea inevitabil în greşeală.

Un alt apologet al imaginii împăratului în Bizanț este Eusebiu de Cezareea, cel care aduce un omagiu lui Constantin cel Mare prin tehnica alterității modelelor. Această tehnică pune în valoare calitățile morale şi politice întruchipate în cea mai înaltă persoană a Bizanțului prin tehnica istoriei comparate, incluzând alți împărați celebri precum Cirus, Alexandru cel Mare sau împărații Romani. „O veche tradiție stăruie să ni-l înfățişeze pe Cirus al Perşilor drept cel mai strălucit împărat cunoscut vreodată. Totuşi, nu la aşa ceva se cade nouă să luăm aminte, ci la felul cum a luat sfârşit lunga viață a acestuia; or, tocmai, se zice că nu a avut parte de o moarte bună, dimpotrivă, de una nefericită şi ruşinoasă, adusă de mâna unei femei". Sau, „pe de altă parte urmaşii elinilor (de altădată), ni-l preamăresc pe macedoneanul Alexandru sub motiv că el ar fi supus popoare fără număr şi de tot soiul, adăugând însă şi faptul că el s-a stins năpraznic, pradă desfrâului şi beției, înainte de a fi ajuns bărbat în toată puterea cuvântului" (Eusebiu de Cezareea, 1991: 66-67). În contrast, Împăratul Constantin este exemplul viu al unui apostol creştin, care ia seama la nevoile săracilor, având un suflet bun şi care, în primul rând, eliberează creştinătatea de prigonirea şi sângele primilor martiri. „Împăratul Constantin […], ajungând până la marginile cele de pe urmă ale întregii lumi – adică până la munții cei atât de departe şi până la neamurile ce sălăşluiesc în jurul întregului pământ purtător de viață – a strălucit luminându-le cu razele credinței şi a supus totul în cale, […]. L-a propovăduit pe Dumnezeu întru toată sinceritatea" (Eusebiu de Cezareea, 1991: 66-67). Exemplul politic şi misiunea de creştinare devin pentru Eusebiu de Cezareea o cale spre fericire. Anii lungi de viață, admirația celor cuceriți de împărat, bunătatea sa, mila, înțelepciunea şi curajul de a propovădui, în numele lui Dumnezeu, îi conferă imaginea unei icoane. Constantin este singurul împărat sfânt, recunoscut în calendarul Bisericii Ortodoxe, dar mai cu seamă, faptele acestuia i-au conferit un renume unic pentru întreaga creştinătate; Constantin cel Mare este primul conducător politic, care două sute ani mai târziu, va fi canonizat. Orice împărat bizantin, după Constantin cel Mare, a fost considerat cel de-al treisprezecelea apostol al lui Hristos, aşa cum, în tradiția occidentală acest loc de onoare îi revine doar

imaginii sacre a Papei. Realizând o comparație între împăratul bizantin şi Papă se pot desprinde câteva prerogative asemănătoare ale puterii. Papa rămâne principalul reprezentant în Occident al puterii spirituale, sanctitatea sa arogându-şi drepturi politice. Patriarhul bizantin poate lua atitudini împotriva unui împărat, dar nu i se poate opune şi nu-l poate nega. Puterea Papei este mult mai mare, având dreptul de *ad-negatio*, sau de a numi pe cineva „indezirabil" ca *persoana non grata*, expulzând orice rege occidental de la putere.

Pentru o imagine mai clară a împăratului din Bizanț, reamintesc aici rolul lui Justinian în organizarea celui de-al şaselea Săbor din Trullo. De aici rezultă un argument care justifică rolul major al împăratului în imaginea Bisericii în calitate de al treisprezecelea apostol. „Blagocestivului şi iubitorului de Hristos împărat Iustinian, sfântul şi a toată lumea săbor, carele s-au adunat după amenințarea dumnezească cu porunca a blagocestiei tale puteri într-această cetate împărătească de Dumnezeu păzită.[19]„. Legătura între comunitatea creştină, împărat şi Constantinopol formează un triunghi sacru al creştinătății, cuvintele adresate împăratului sunt în strictă legătură cu celelalte două elemente care formează un tot unitar simbolic. De aici se poate deduce faptul că primul şi cel mai important rol al împăratului bizantin a fost acela de a apăra comunitatea de posibilele amenințări ale altor popoare şi civilizații necreştine. Duşmanul străin face parte din forțele răului care vor să distrugă triunghiul creştin, iar împăratul devine responsabilul suprem cu apărarea şi conservarea propriilor valori şi tradiții. Misiunea de a apăra creştinătatea capătă dimensiuni soteriologice cu un accentuat rol religios. Patriarhul şi împăratul bizantin se află în corelație directă, primul fiind păstrătorul credinței şi al datinilor, o icoană reprezentată în cadrul instituțional al Bisericii, iar cel de-al doilea, prin teoria celor două săbii devine apărătorul lui Hristos şi al cetății. Acest rol îl va îndeplini în calitate de al treisprezecelea apostol.

Creştinismul în Bizanț va opera nu numai o restructurare profundă a sistemului de valori ale lumii antice, dar va revoluționa

[19] Paragraf desprins dintr-un document bisericesc creştin ortodox în care regăsim traducerile Canoanelor Conciliului din Trulo, cunoscut şi sub numele de Quinisexte din 691, pagina 491. Conciliul s-a desfăşurat sub domnia lui Iustinian al II-lea şi a întrunit 165 de episcopi orientali. În cele 102 de canoane promulgate la acest Conciliu se vorbeşte despre situația imorală a unor tradiții păgâne reprezentate de jocurile de noroc, ghicitorile, vrăjitorie, astrologie, prostituție, cămătărie şi alte obiceiuri considerate a fi păcate grele în viața creştinilor.

decisiv imaginarul politic al Evului Mediu, prin introducerea unor noi vectori de poziționare a imaginii politice în mentalul comunităților creştine. „Iisus a răspuns: Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este de aici“ (Biblia, Sfânta Evanghelie după Ioan, 1994: cap.18, v.36.), această maximă a lui Isus Hristos vizează însăşi legitimarea transcendentală a noii puteri; putere, al cărui fundament există în Dumnezeu; omului nu-i sunt date decât cucerirea şi exercitarea puterii aici pe Pământ pentru a implementa voința lui Dumnezeu de a făptui binele creştin. Natura autorității politice, caracteristică împăratului bizantin, derivă din contractul special pe care Moise l-a încheiat cu Dumnezeu şi a cărei clauză fundamentală este obligația de supunere: „Adu-ți aminte ce a făcut Domnul, Dumnezeul tău, lui Faraon şi întregului Egipt; adu-ți aminte de marile încercări pe care ți le-au văzut ochii, de minunile şi semnele, de mâna tare şi de brațul întins, cu care te-a scos Domnul, Dumnezeul tău.“ (Biblia, Deuteronom, 1994: cap.7, v.18,19). Obiectivul central în relația între împărat şi supuşi, care se regăseşte în majoritatea documentelor despre Bizanț, este salvarea sufletelor de consecințele nefaste ale păcatului originar. Doctrina creştină prin care toți oamenii se nasc egali, toți fiind copiii lui Dumnezeu, având un suflet care trebuie salvat, a introdus în viața publică valori preponderent morale: austeritatea, umilința, penitența, supunerea, valori care sunt, în acelaşi timp, recomandate supuşilor față de Dumnezeu şi față de împărat.

Creştinismul realizează o sinteză magnifică între teoria autorității imperiale, elaborată de Octavianus Augustus, imagologia politică din monarhiile elenistice şi imaginea christică a acestei autorități, bazată pe *corpus*-ul de documente şi imagini sacre. Legitimitatea sacră a puterii este clar exprimată în *Evanghelia după Matei*, unde Isus Hristos îi deleagă lui Petru, primul papă al Creştinătății, puteri discreționare în păstorirea turmei de credincioşi: „ Şi îți voi da cheile împărăției cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri“ (Biblia, Sfânta Evanghelie după Matei, 1994: cap.16, v.19). Fiind de origine divină, puterea trebuia să-şi dezvolte un sistem de imagini şi norme de comportament corespunzătoare. Pe măsură ce societățile se secularizează, Biserica devine singurul

gestionar privilegiat al manifestărilor sacrului. Ritualul creştin al încoronării Regelui, de pildă, ca orice ritual, are ca scop actualizarea evenimentului mitic fondator şi purificarea de violența lui inițială. Orice întemeiere mitică a lumii presupunea o luptă între două forțe ostile (zei, titani, personificări ale fenomenelor naturale) în urma căreia ordinea rezultată trebuia conservată şi purificată de caracterul impur al violenței inițiale. Prin actul de încoronare, persoana fizică a regelui suferă un act de transsubstanțiere, devenind o ființă sacră, după modelul mitic sau istoric al alegerii regilor şi al întemeierii regatelor prezente în textele sacre. Legitimarea puterii prin autoritatea divină proclamată în textele sacre (Biblie, Coran, Talmud) avea ca suport această întemeiere mitică: regii, la origine, au fost desemnați de Dumnezeu pentru a conduce primele regate constituite din divizarea neamului omenesc, ca urmare a căderii lui în păcat. În calitate de locotenenți ai lui Dumnezeu şi de şefi ai familiilor, primii regi au fost desemnați în virtutea calităților morale şi creştine necesare păstoririi turmei. Împăratul bizantin sau cel occidental sunt unşi în Biserică în urma unui ceremonial strict, care preamărea voința lui Dumnezeu, acordând grația noului ales; împăratul trebuia să depună jurământul de supunere, după rugăciunea de încoronare. Aşezarea coroanei pe cap, înveşmântarea cu mantia regală şi cuvântările Papei sau ale Patriarhului făceau parte din ritualul înscăunării. Atât formula politică a Evului Mediu, conform căreia regele trebuia să fie bun, înțelept şi tolerant cât şi personalizarea sacră a funcției şi a ființei sale, provin din sinteza dintre legitimarea divină a puterii şi imaginarul politic.

În concluzie, imaginea regelui în Bizanț este în strânsă corelație cu istoria sacrului şi a puterii politice din Evului Mediu. Imaginile pendulează între formula cezaro–papistă şi teoria ministeriatului a Sfântului Pavel care cita din maxima lui Iisus Hristos următoarele cuvinte: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu“ (Biblia, Sfânta Evanghelie după Matei, 1994: cap.22, v.21). Supunerea Bisericii bizantine față de politica de stat s-a bazat pe o comuniune profundă între împărat şi cler, anume pe identitatea idealului politic.

CAPITOLUL VI

SACRU ŞI PUTEREA POLITICĂ ÎN JAPONIA MEDIEVALĂ

Analiza evoluției politice şi religioase a Japoniei medievale este motivată de vastul proces de întrepătrundere simbolică dintre sacru şi puterea politică pe care societatea japoneză l-a preconizat încă de la originile sale mitice. Cercetarea imaginii împăratului nipon implică în mod necesar o cunoaştere aprofundată a instituției imperiale japoneze pentru a putea sesiza discrepanțele între aceste două modele de legitimitate şi guvernare. Cele două elemente (sacrul şi politicul) au interacționat constant şi s-au potențat reciproc de-a lungul întregii istorii japoneze. Armonia acestei conjuncturi a fost conservată în funcție de valențele confucianiste, buddhiste şi, nu în ultimul rând, shintoiste. Împăratul, „Stăpânul Suprem" în acest echilibru al valorilor, a fost considerat o „divinitate corporală, prezentă", misiunea sa fiind de a face cunoscută calea divină, de a propaga aceste învățături religioase, care să îi aroge dreptul de a cere poporului supunere necondiționată. Aşadar, această funcție religioasă este însoțită de posibilitatea de instituționalizare a ceremoniilor religioase statale.

O dimensiune crucială în istoria culturii şi civilizației japoneze este imaginea politică a împăratului. Acest „Stăpân Suprem" era considerat descendent al zeiței Soare Amaterasu şi conducător suprem al religiei. Originea divină a împăratului este marcată prin termenul japonez *tennô.* În Europa, împăratul japonez era denumit prin utilizarea epitetului *mikado.* Japonezii folosesc acest termen doar în poezii, fiind derivat din cuvântul japonez *mikoto* (luna august).

Familia imperială japoneză datează din anul 600 î.Hr. reprezentând cea mai veche familie domnitoare din lume. De asemenea, împăratul este reprezentantul statului şi al unității poporului, deşi,

în prezent, el este investit cu o putere simbolică, aceea de a oficia ceremoniile religioase şi protocoalele diplomatice. Suveranitatea se află, conform Constituției japoneze, în mâinile poporului.

Etimologia cuvântului „shintoism" derivă din traducerea sa prin „drumul zeilor". Scrierea japoneză adevărată a acestuia este *kami no michi* (kami = zei) (Bertholet, Campenhausen, 1995: 423-425). Cunoaşterea principiilor shintoiste este posibilă prin analiza principalelor izvoare ale cultului: *Kojiki* şi *Nihongi*, reprezentând istoria lucrurilor din vechime, structurată pe trei cărți apărute concomitent în anul 712 d.Hr. Prima carte tratează miturile originare, iar celelalte două cărți cuprind epocile eroilor şi epocile buddhiste. *Nihongi* este o grupare de 30 de cărți apărute în anul 720 d.Hr, retrasând prima istorie oficială a Japoniei redactată în China. De notat faptul că divinitățile primordiale şi mitologia cuprinsă în aceste două scrieri fundamentale au o origine pur japoneză, nefiind alterate de influențele buddhiste. Shintoismul s-a conturat spre sfârşitul secolului IX, ca un sistem de doctrine, mituri şi practici de cult, cu o organizare sacerdotală proprie. Practica shintoistă este asigurată, în primul rând de preoți, fiind plasată vreme îndelungată sub tutela directă a împăratului, considerat Marele Preot. Funcția religioasă era transmisă ereditar, obicei care a fost schimbat în shintoismul târziu, prin transformarea clasei sacerdotale în funcționari ai statului, consolidându-se astfel o ierarhie separată. Cu toate acestea, sacerdoțiul nu implica o pregătire specială.

Substanța experienței religioase în shintoism este fundamentată de relaționarea sacru-uman, păcatul originar nemodificând starea primordială existentă între divinitățile ancestrale (*uijigami*) şi oamenii de rând (*ujiko*). În acest sistem, sentimentul religios nu este generat de frică, precum în alte credințe, ci de iubire şi gratitudine față de zeii care patronează cultul.

În concluzie, shintoismul nu poate fi considerat o religie în plinătatea cuvântului, deoarece nu are o dogmă clară, nu îşi idealizează zeii, nu are o metafizică şi o morală bine articulate; cu toate acestea, nu există o diferențiere clară între elementele vieții şi morții, între corp şi suflet. Analiza miturilor primordiale permite

justificarea ideologică a naturii divine, a descendenței familiei imperiale, cu implicații sacrale, constituind principalul punct de echilibru între planul politic şi planul religios.

6.1. Rădăcina sacrului şi a politicului în instituţia imperială

Mitul imperial al shintoismului înfățişează trei ființe primordiale vag definite, care se ascund de ochii oamenilor, luând naştere în haosul întunecat (Jordan, 2002: 70).[20] Ființele gemene Izanagi („Cel care invită") şi Izanami („Cea care invită") devin soț şi soție şi primesc sarcina de a forma o lume materială din haos. Antropologul britanic specializat în zeități antice, Michael Jordan, surprinde prin cele mai frumoase cuvinte cosmogonia pământului nipon: „Până atunci exista doar un pat plutitor de trestii, aflat în derivă pe apele mării originare, din care ia naştere cea de-a patra ființă primordială, Umashi-Ashi-Kabi-Hiko-Ji-No-Kami (divinitate străbună, prinț blând vlăstar de trestie). Ca să-i ajute în misiunea de creație, Izanagi şi Izanami primesc o lance magică. Ei stau pe puntea cerului şi agită cu lancea apele originare. Când o scot din mare, de pe lance cad picături de apă sărată, care se solidifică şi formează întâiul uscat. „Izanagi şi Izanami zămislesc multe vlăstare, cel mai vârstnic fiind zeița soarelui, Amaterasu" (2002: 71). Specialiştii italieni în istoria religiilor au menționat, în cartea lor „Manual de istorie a religiilor", în capitolul 21 dedicat studiului shintoismului, faptul că Izanagi şi Izanami sunt creionați prin puternice trăsături fizice, ei fiind Bărbatul şi Femeia primordiali (Firloramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, 2003: 377). Importanța acestui mit nu rezidă, însă, în analiza actorilor mitologici creatori, ci în identificarea rădăcinii legitimității divine a împăratului japonez.

Kami, zeii (termen care semnifică divinizarea strămoşilor, superior, şef) au atât capacitatea de a crea cât şi de a distruge, atribuindu-le şi statutul de divinități străbune care au dat naştere clanurilor, ale căror autoritate şi putere sunt legitimate prin sfera

[20] Aceste trei ființe sunt: Ame-No-Minaka-Nushi-Kami (divinitatea care stăpâneşte centrul maiestuos al cerurilor), Taka-Mi-Musubi-No-Kami (divinitatea miraculoasă creatoare a maiestății supreme) şi Kami-Musubi-No-Kami (divinitatea miraculoasă creatoare de divinități). „Ele creează Esența Pasivă şi Esența Activă a cosmosului".

sacrală. Dinastia imperială a fost fondată prin funcția mitologico-creatoare a lui Amaterasu Omikami, aceasta fiind considerată zeița-mamă şi a cărei imagine de soare-răsare a fost preluată de simbolismul național japonez. Fratele său, Susano-wo este „pivotul tradiției sacre a clanului Izumo", iar Amenokoyane este reprezentantul divin al familiei Fujiwara (Firloramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, 2003: 378). Spița împărătească a Japoniei este identificată în mitul primordial menționat, prin nepotul lui Amaterasu, prințul Ninigi (Jordan, 2002: 36-37).[21] Acesta are ca părinți, conform mitologiei japoneze, pe Taka-Mi-Musubi şi Ame-No-Oshi-Homimi, fiind considerat: „divinitatea ancestrală a dinastiei imperiale" (Jordan, 2002: 129-130). Prințul coboară din cer pe vârful muntelui Takachihiat, fiind păzit de divinități războinice. Îşi alege ca soție pe zeița florilor Ko-No-Hana, care îi dăruieşte trei fii, dar care va ajunge să se sacrifice sinucigându-se din cauza geloziei față de dorința prințului de a submina căsătoria. *Jimmu-tenno* (unul dintre fiii lui Ninigi) devine primul împărat şi războinic divin, în jurul anului 660 î.Hr., fiind denumit mai exact „Imperialul războinic divin". Împăratul a pus imediat bazele regatului Yamato.[22] În anul 604 d.Hr., prințul Shotoku promulga *Constituția în şaptesprezece articole* (prin care reglementa „căile vieții publice"- reguli legate de atitudinile mentale şi morale ale individului față de îndatoririle statului); acest document constituie prima legislație a Japoniei. În concluzie, prințul Shotoku este primul întemeietor al statului centralizat japonez.

[21] Jordan lansează posibilitatea ca Amaterasu să fie o adaptare a zeității buddhiste Vairocana. Pentru a cunoaşte mai exact filiația divină a casei imperiale voi prezenta succint acest mit imperial: Amaterasu este născută din ochiul stâng al zeului primordial Izanagi şi are trei frați: Tsuki-Yomi (zeul lunii), Susanoo-Wo (zeul furtunii) şi Hi-No-Kagu-Tsuchi (zeul focului). Amaterasu este atât de strălucitoare încât părinții săi o trimit să domnească ca Regină a Cerurilor, iar fratele său, Susanoo-Wo stăpâneşte lumea materială de pe pământ. La un moment dat izbucneşte un conflict în care Susanoo-Wo se ridică la cer alături de ea, tulburându-i liniştea casei prin aducerea de nori de furtună. A doua zi, Amaterasu se ascunde într-o peşteră. Lumea se adânceşte în întuneric şi haos, iar ceilalți zei văzând acest lucru încearcă să o readucă înapoi pe cer. Ei recurg la o „oglindă divină perfectă" prin care zeița să-şi poată admira adevărata splendoare. Susanoo-Wo este alungat pe pământ şi, în urma unei lupte cu un dragon cu opt capete, obține o sabie magică, pe care o dăruieşte lui Amaterasu în semn de recunoaştere a autorității ei. La rândul ei, zeița îi oferă nepotului ei, Ninigi această sabie. Oglinda divină (Jata-Kagami) devine unul dintre obiectele sacre care este dăruit primului împărat.

[22] Se presupune ca ar fi trăit în secolul al VII-lea î.Hr.

De la identificarea principalelor zeități din panteon la corelarea anumitor fenomene, obiecte cu figuri divine şi până la zeificarea oamenilor, toate aceste evenimente s-au succedat rapid. Menționez două exemple concludente în acest ultim caz: zeul înțelepciunii şi al artei scrisului este fostul cancelar imperial Michizane (847-903), iar zeul războinic Hachiman[23] este de fapt împăratul Ojin (201-310) datorită instinctelor sesizabile în perioada dinaintea naşterii sale, de către împărăteasa Jingo (Bertholet, Campenhausen, 1995: 424). Ambii au devenit kami, dar fără sanctuare, teritoriul lor fiind identificabil doar prin celebrarea anumite rituri inițiate în onoarea lor. În acest context, este relevantă conjunctura în care s-a configurat panteonul shintoist proiectat pe o structură socială realistă, ceea ce a stabilizat raporturile de putere şi legitimate sacră între familii. Conectivitatea între practicile religioase şi scheletul piramidei sociale atinge punctul culminant datorită rolului jucat de împărat. Suveranul îndeplineşte astfel o funcție unificatoare, devenind conducătorul ceremoniilor dedicate străbunilor divini şi „simbolul principal al unității poporului japonez" (Firloramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, 2003: 384). Descendența sacră se regăseşte în termeni precum *hiko* (prinț), *hime* (prințesă), ambele fiind traductibile prin „copilul-soare". Succedarea împăraților este denumită „succesiune celestă solară" (*ama-tsu-hi-tsugi*).

În comparație cu Japonia, la alte popoare vechi exista obiceiul ca, la moartea unui monarh, să fie sacrificat întregul alai care l-a servit în viață, pentru a-l însoți şi a-l sluji în lumea de dincolo. Odată cu îngroparea unui rege sumerian, în fiecare mormânt erau sacrificate în cadrul ceremoniilor funebre, între 3 şi 74 de persoane - curteni, servitori, soldați, muzicanți şi femeile din palatul regal împodobite cu bijuterii prețioase. Printre cele 1850 de morminte din Ur descoperite de L. Woolley (Ries, 2000: 123.) se află câteva morminte regale, cu 1 sau 4 camere fiecare, datând din intervalul 2700-2500 î.Hr. Între mormintele cu mai multe victime sacrificate pentru a-i ține companie stăpânului regal în cealaltă viață, sunt camerele cu numărul 800 cu cinci soldați şi zece femei de la curte, nr. 1332, cu 43 de persoane şi nr. 1237, cu 74 de persoane, dintre care 68 de femei (Drimba, 1985: 88-89). Un alt tip de ritual

[23] Zeul celor opt stindarde.

sacrificial, care implică spectrul regal, constă în uciderea omului-zeu conducător. El trebuie să fie înlăturat prin sacrificiu, pentru a i se putea captura sufletul. Acest prototip de ritual este întâlnit în culturile din Cambodgia (uciderea zeilor mistici ai focului şi al apei în momentul îmbolnăvirii acestora) cât şi în Etiopia, Sudan (Frazer, Vol. II, 1980: 270-289).

În China, în mormântul împăratului Shi Huang Di, mort acum 2200 de ani, au fost descoperiți peste 7000 de soldați de teracotă. Combatanții erau dispuşi în 40 de şiruri, ca la paradă, pe o lungime de 200 de metri. Mărimea fiecărei statui este cuprinsă între 1,81 m şi 1,92 m, având chipuri diferite. Împăratul a dorit ca fiecare luptător, care îl va însoți în viața de dincolo, să aibă propria sa fizionomie, înlocuind astfel vechile tradiții, în care, o dată cu monarhul, erau sacrificate numeroase victime. Inscripțiile de pe „oasele de ghicit", care formulează întrebări cu privire la felul şi numărul victimelor sacrificate, atestă existența şi practicarea jertfelor animale şi umane. Astfel, în localitatea Anyang, datând din perioada Shang, s-au găsit peste 1000 de schelete ale celor sacrificați pe mormântul unui rege în grupuri de câte zece, decapitate, cu craniile îngropate separat. Tot din această perioadă datează altarele înconjurate de mormintele a 825 de persoane, 15 cai şi 5 care de luptă, 10 boi, 25 de câini şi 18 oi (Drimba, 1985: 360).

Începând din secolul al VII-lea î.Hr., componentele culturale şi religioase chineze au influențat evoluția societății japoneze. În 645, reforma Taika marca adoptarea statului centralizat, introdus după modelul chinez (buddhismul a fost transmis în secolul VI prin adepți veniți din Coreea, mai exact în 538).[24] Prima încercare de inserare a buddhismului a eşuat, dar convertirea împărătesei Suiko (592-628) şi a nepotului ei, prințul regent Shotoku (573-621) a reprezentat începutul unei epoci prospere pentru buddhism.[25]

[24] Reforma Taika implica faptul că oficiali imperiali cu domenii ereditare înlocuiesc vechea orânduire a clanurilor. Acest proces a condus la întărirea puterii imperiale absolute.

[25] În tradiție se spune că în anul 538 statul coreean a dăruit curții Yamato o statuie a lui Buddha, iar după scurt timp a apărut o deschidere masivă spre literatura, muzica şi medicina chineză. Budismul a fost supus unui control al statului în momentul în care capitala a fost mutată la Heian (794-868). Cea mai propice dezvoltare este parcursă în timpul shogunatului din perioada Kamukara (1185-1333). Convietuirea budismului cu religia shintoistă este încurajată şi în timpul dinastiei Tokugawa (1600 – 1868, perioada Edo). Este important de menționat faptul că,

Readucerea şi consolidarea poziției împăratului în nucleul statal este însoțită de propagarea teoriilor confucianiste şi buddhiste.

Reacțiile față de melanjul născut din grefarea ideilor buddhiste pe fondul shintoist la începutul secolului IX, au început să apară în 1868, prin restaurația Meiji[26] şi căderea shogunatului şi a dinastiei Tokugawa (care a sprijinit de-a lungul secolelor promovarea şi preluarea conceptelor buddhiste în ținutul nipon). Acest moment istoric marchează adoptarea ideilor susținute de puriştii shintoişti precum Kamo Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801), Hirata Atsutane (1776-1843), dar şi o accentuare a caracterului național al acestei gândiri religioase. Ca religie de stat, shintoismul era amenințat de pericolul laicizării, generat din dorința de afirmare istorică a unei conştiințe religioase specifice caracterului nipon, precum şi dintr-o continuitate înrădăcinată în tradiție. Toleranța față de buddhism şi fuziunea sa cu shintoismul (proces care a durat aproximativ 1100 de ani soldat cu scindarea sa în 13 secte) pot fi motivate prin lipsa unui nucleu dogmatic național bine consolidat.

Morala dezvoltată, cultul riguros, literatura şi artele impresionante ale buddhismului s-au dovedit net superioare sistemului shintoist deficitar. Cosmogonia tradițiilor shintoiste este neclară, fiind aflată într-un stadiu primar de dezvoltare. Ea poate fi analizată ca o tripartiție verticală (cer-pământ-lumea subpământeană) sau ca o bipartiție orizontală (pământ- Tokoyo sau lumea veşnică) a Universului. Astfel, unul dintre aspectele cheie ale acceptării buddhismului (nu cel ortodox) în Japonia a fost existența unei doctrine simplificate a răscumpărării sufletului (ceea ce în shintoism reprezenta un punct nevralgic), precum şi un cult al idolilor.

Secta buddhistă cu cel mai mare impact în spațiul nipon a fost secta Zen, de proveniență indiană. Esența sa este oglindită, în primul rând, prin terminologia sa, care în sanscrită înseamnă „contemplație" (*Dhyana*). Contemplația predominantă în acest cult doctrinar, simplitatea şi dragostea de natură, constituie valențe care determină corelarea directă între ființa umană şi inima lui Buddha. În acest

în epoca Meiji (1868-1912), budismul este declarat religie ilegală, conferindu-i-se numele de *kaibutsu kishaku* (omorâți-i pe budişti şi abandonați scrierile lor).

[26] În această perioadă, se cere restabilirea poziției împăratului, fiind sprijinit inclusiv de samurai, care afirmau: „*Sonno Joi!* = Trăiască împăratul! Dați-i afară pe barbari!"

raport, omul ajunge la starea pură în care devine imun la ispitele lumii materiale, stare aprofundată prin exercițiul cugetării pure, sursă a păcii şi a liniştii spirituale. Cu toate acestea: „buddhismul cel mai creator din punct de vedere intelectual la ora de față este, fără îndoială, buddhismul japonez" (Eliade, Culianu, 1996: 67-68).

Epoca Heian (794-1186) a fost marcată de supremația celei mai ilustre familii din istoria japoneză, Fujiwara, familie înrudită prin alianță cu familia imperială. În acest moment, autoritatea împăratului a luat o turnură pur formală. Acest episod istoric, considerat epoca clasică a vechilor civilizații nipone, este marcat de un eveniment important: apariția samurailor. Ca urmare a răscoalelor populare, a luptelor dintre familiile dominante, fiecare nobil îşi organiza o armată proprie, proces care a determinat formarea clasei războinicilor de profesie samurai. Fiecare samurai însoțea un daimyo (o categorie a nobilimii compusă din aristocrați militari ai seniorilor feudali care deținea cele mai înalte funcții în stat). De-a lungul secolelor, familiile au încercat să-l domine pe „Fiul Cerului", limitându-i puterea politică.

Şirul evenimentelor istorice, punctat de succesiunea dinastiilor a fost, întotdeauna, însoțit de un anumit imaginar religios. Până în acest moment, am urmărit evoluția buddhismului încă din secolul VIII, perioadă în care religia a beneficiat de sprijinul statului. Avântul marcat de budhism în perioada shogunatului Kamakura începe în era politică a militarilor *bushi* (1185-1333).[27] Totodată, împăratul numeşte prim shogun pe Yoritomo, fapt care implică o nouă funcție conferită împăratului prin care domina statul, fără a-l guverna, acest drept aparținând doar noului suveran de drept (shogunul).[28] Epoca Edo este marcată de sinteza între shintoism şi confucianism denumită Suiga Shinto. În secolul al XVII, se constată o tendință de reorientare spre shintoismul pur, scepticismul față de contopirea cu elemente buddhiste şi confucianiste manifestându-se sub forma unor critici dure la nivelul unei mişcări ideologice. Cu toate acestea, în epoca dinastiei Tokugawa, sinteza shinto-buddhistă devine religie de stat.

[27] În această perioadă apar shintoismul Tendai şi shintoismul tantric Shingon.

[28] Sistemul politic dualist implicat de shogunat prin numirea a două capitale, cu un guvern propriu a deschis epoca feudală din Japonia.

Epoca imperială Meiji a adoptat shintoismul pur ca religie oficială (din 1868 până în 1946) şi a determinat ramificarea acestuia în patru mari ramuri:

1. shintoismul casei imperiale –Koşiţu;
2. shintoismul sanctuarelor – Jinja;
3. shintoismul sectar – Kyoha;
4. shintoismul popular - Minkan.

Echilibrul stabilit între imaginarul politic şi imaginarul religios a fost fundamentat prin mitologia primordială japoneză. În această cultură predomină o armonie perfectă între credința religioasă care legitimează puterea politică şi autoritatea politică angrenată într-un proces de confirmare a sistemului religios. Actul de guvernare al împăratului este, în esență, sacral, emanând din miturile care confirmă descendența sa divină (Firloramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, 2003). Figura suveranului este determinată de funcția sa centrală, care izvorăşte din structura ierarhică pe care o reprezintă, devenind nucleul propagator al conexiunii perfecte între acțiunea destinului şi acțiunea umană, dintre sacru şi profan. Originile sale divine, strămoşii săi, ca urmaşi direcți ai zeiței Amaterasu, toate acestea constituie elementele care conferă împăratului (mikado) titulatura de „Fiu al Cerului".

În urma procesului de occidentalizare din prima jumătate a secolului XX, în Japonia s-a instituit o ideologie religioasă de stat (*kokkashinto*), în care se regăsesc vechile concepții politice despre autoritatea supremă a suveranului de origine divină, ceea ce a permis o redescoperire a comuniunii între rituri şi guvernare. Doctrina religioasă a servit claselor conducătoare pentru a opera schimbări economice şi sociale majore, declanşate de o criză a identității culturale. Procesul a fost posibil prin reîntoarcerea la tradiție şi la preceptele arhaice, exemplele cele mai practice fiind oferite încă din 1868 (anul creării unui sistem de sanctuare naționale controlate de Ministerul Riturilor Divine) şi, din 1872 (an în care organizarea religiei shintoiste de stat a revenit Ministerului de Interne). De remarcat faptul că, la începutul secolului XX, ideologia de cucerire militară japoneză din cel de-al Doilea Război Mondial s-a bazat pe conceptele confucianiste. După înfrângere,

acest sistem a fost desființat, proclamându-se libertatea de cult, impusă de americani în 1945, prin abolirea shintoismului de stat (Firloramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, 2003: 388). Anul 1946 marchează punctul istoric de laicizare al statului.

6.2. De la perioada Tokugawa la fundamentele Restauraţiei Meiji

Deşi cadrul temporal al imaginarului din Evul Mediu este depăşit, este important de reținut faptul că evoluția politico-economică a Japoniei a cunoscut două mari perioade istorice de o însemnătate majoră ale căror caracteristici şi evoluție au deschis calea modernizării statului. Portretului samuraiului care domină societatea japoneză medievală nu poate fi înțeles fără a marca, prin contrast, perioadele de vârf din istoria politică a Japoniei. Astfel, perioadele Tokugawa şi Meiji vor fi subiecte de dezbatere, fiind relevante prin conținutul lor socio-cultural. Era Tokugawa se desfăşoară între anii 1600 şi 1868, iar era (Restaurația) Meiji este cuprinsă între anii 1868 şi 1912. Pe parcursul acestui subcapitol, se va proceda la o analiză a celor două segmente temporale pentru a evidenția structura imaginarului politic specific acelor timpuri. Tranziția de la o politică izolaționistă la o politică reformatoare, de la o centralizare feudalistă predominantă la o descentralizare printr-o politică de reconstrucție a organismului politic nu poate fi considerată o suită de evenimente istorice care a deschis calea spre democrație. Cu alte cuvinte, democrația sau obiectivul de a cultiva principii şi valori democratice nu sunt reperabile nici în perioada Tokugawa, nici în perioada Meiji, chiar dacă procesul de modernizare s-a dovedit salutar.

a. Puterea politică în perioada Tokugawa (1600-1868)

Particularitatea acestei ere este noua ordine politică survenită în urma înființării shōgunatului. În anul 1603, Ieyasu obține titlul de shōgun care nu mai fusese folosit din timpul domniei lui Go-Yōzei din 1588. Această transmitere a autorității politice era specifică regimurilor imperiale timpurii (inclusiv shōgunatul), deşi, în mod oficial, puterea politică era deținută de fiul împăratului (Hideyori) şi nu de Ieyasu. Acesta din urmă este considerat inițiatorul unor

reforme care, la începutul secolului al XVII, au contribuit la instalarea unei stări de armonie şi stabilitate politică necesare unei tentative de centralizare administrativă şi jurisdicțională a autorității politice a shōgunatului. Sistemul, denumit *sankin kōtai*, reprezintă un instrument puternic de control asupra puterilor locale instituite în această perioadă, după modelul feudal. Machiavelismul lui Tokugawa a implicat forțarea fiecărui *daimyo* de a deține o reşedință permanentă în capitala Edo, oferind cazare familiei. De asemenea, jumătate din câştigul acestora era realocat spre capitală, ceea ce a determinat controlul total asupra fiecărui senior.

Una dintre caracteristicile surprinzătoare ale acestei perioade este responsabilitatea colectivă. În secolul XVII, vinovăția lua forma unei pedepse colective al cărui mod de manifestare a variat de la *tameshrigiri* (corpul celor care fuseseră omorâți pentru diverse fapte ce deveneau obiectul exercițiilor militare ale samurailor) şi până la seppuku (sinuciderea ritualică) (Kenneth, 2004: 55-56). Teama de a fi acuzat pentru actele nesăbuite ale altui individ, precum şi controlul radical al societății au avut repercursiuni asupra modalității de percepție a străinilor. Frica de pedepsele colective a determinat o relaționare superficială între reprezentanții diferitelor clase sociale, masacrele şi abuzurile fiind mascate sub o realitate care s-a dovedit incomprehensibilă pentru mentalitatea occidentală. Spre exemplu, în societatea japoneză (începând din perioada medievală până în prezent) există o distincție între aparența afişată în exterior şi realitatea interioară sau internă. Această delimitare între cele două sfere joacă un rol crucial în înțelegerea raportului între autoritatea formală şi puterea propriu-zisă. Respectarea autorității permitea individului setarea granițelor libertății sale.

Influența occidentală în perioada Tokugawa a fost restricționată de aspecte care țin de natura confesională (mai precis de scopul şi de implicațiile sale) şi de consecințele care decurg dintr-o activitate economică intensă. În primul rând, toleranța religioasă din Japonia (pe toată perioada istoriei sale) este un fapt certificat de aprobarea şi acceptarea oricărui sistem de credințe fără a atrage niciun prejudiciu politic şi nicio amenințare la adresa autorității politice. Persecuțiile împotriva budiştilor din istoria timpurie a Japoniei pot fi explicate prin implicarea în politică.

În perioada Tokugawa, catolicismul (spre deosebire de protestantism) a fost supus unor presiuni, japonezii percepând substratul areligios al acestui sistem. Pretențiile sale teritoriale au fost respinse de către autoritatea politică; un exemplu concludent în privința limitelor impuse asupra persoanelor care își declarau credința catolică a fost decizia luată în anul 1640, decizie care prevedea obligația fiecărui cetățean de a se înregistra la templele budiste, certificându-şi aparenența exclusiv la această credință confesională. În al doilea rând, standardele competiționale ale comerțului au determinat o scădere a profitului unor lideri *daimyo,* ceea ce a determinat o expulzare a tuturor occidentalilor (forțată sau voluntară). Olandezii au fost singurii străini toleraţi în portul Nagasaki, fiind implicați numai în comerț, fără alte pretenții de natură ideologică sau religioasă. Închiderea granițelor statului a fost percepută la nivel politic drept o soluție convenabilă pentru protejarea autorității conducătorilor politici din dinastia Tokugawa. Orice element străin contrar interesului statului era considerat o amenințare la adresa stabilității construcției politice.

b. Puterea politică în perioada Meiji (1868-1912)

Perioada Meiji este considerată etapa de occidentalizare a societății şi a statului japonez. Schimbarea survenită în organizarea statală s-a făcut treptat, având în vedere o ordine imperială restaurată, în fapt oligarhică. Reformele aplicate în această perioadă au fost implementate pe o structură amprentată de un naționalism japonez idealizat. De asemenea, confucianismul, interpretat în termenii japonezi, a permis o delimitare clară între substanța internă şi cea externă a individului şi a comunității. Decizia de a realiza o adaptare a valorilor tradiționale politice care să fundamenteze natura concurențială validă a capacităților economice ale statului a fost însoțită de abilitatea de a crea o simbioză între vechile caracteristici ale regimului şi noile cerințe ale structurii politice.

Valorile naționalismului cunosc o perioadă de înflorire datorită orientării individului pe o axă cognitivă a cărei finalitate constă în obținerea unui profit palpabil. De remarcat faptul că, sub influența confucianistă, valorile familiei au fost potențate datorită noii abordări a relației autoritate - individ. Spre deosebire de perioada Tokugawa, individul erei Meiji se lasă ghidat de autoritatea politică, inclusiv în privința scopurilor personale.

6.3. Samuraiul, auto-sacrificiul şi puterea politică

Recunoaşterea militară este un element figurând în scrierile confucianiste din perioada Tokugawa. Codul bushidō, care stipula comportamentul clasei samurailor precum şi numeroase alte aspecte legate de filozofia războiului, a însemnat o renaştere a principiilor confucianiste. Aceste influenţe au proliferat alături de naţionalismul japonez exprimat sub auspiciul sistemului de gândire shintoist. Conform observaţiilor anterioare, perioada Tokugawa reprezintă un punct central în dezvoltarea economică ulterioară a statului. Sistemul feudal descentralizat implica divizarea ţării în 250 de feude, fiecare din acestea fiind sub conducerea unui *daimyo* (criterii ereditare), şi implicit, a samurailor vasali. Autoritatea militară era deţinută de *shōgun*, a cărui autoritate se exercita asupra întregului teritoriu naţional. Organizarea politico-administrativă era dublată de existenţa unei unităţi simbolice asigurată de casa imperială şi de împărat care controlau capitala Edo din acea perioadă. Legitimitatea puterii imperiale precum şi pretenţiile sale de unificare naţională sunt sedimentate de credinţa în linia descendenţei mitologice a familiei imperiale. Necesitatea stringentă de a implementa un sistem educaţional care să asigure accesul individului la o cunoaştere în spiritul virtuţii şi disciplinei a fost dublată de idealizarea codului samurailor. Sincretismul acestor elemente a făcut posibilă naşterea statului modern japonez.

Spre deosebire de chintesenţa politică ce caracteriza perioada Tokugawa, restauraţia Meiji (1868-1912) a simbolizat implicarea împăratului în planul politic. Procesul de occidentalizare a societăţii japoneze a constituit o etapă necesară pentru stat, plasându-l la nivel de competitor internaţional. Deviza modernizării din această perioadă este sintetizată de formula „*oitsuke, oikose*" care semnifică intenţia Japoniei de a recupera şi de a cuceri (Kenneth, 2004: 78). Restauraţia a presupus adoptarea unui nou tip de construcţie politică precum şi o extensie a dimensiunii naţionaliste a statului japonez. În 1890, a fost editat un act imperial intitulat: „Document Imperial despre Educaţie". Documentul era orientat spre sistemul educaţional, în concordanţă cu natura şi filozofia statului japonez, în pofida influenţei directe a ideilor occidentale importate, structura sa păstrând intacte elementele eticii tradiţionale.

Inițierea în sistemul etic al samurailor are ca punct de plecare *Povestea celui de-al 47-lea Pribeag* (sau *ronin*). Conform acestei poveşti, viața unui samurai depindea de voința seniorului său de a-l repudia sau de a-i lua viața. Numeroşi samurai s-au împotrivit acestei puteri absolute deținute de *daimyo* şi au pus bazele unei mişcări revoluționare care a luat amploare în toată țara. Grupul celor 47 de samurai a schimbat perspectiva de abordare a samuraiului. În anul 1701, lordul Asano Naganori a fost insultat de şeful de protocol al *shōgun*-ului Kira Yoshinaka. Asano a scos sabia în castelul *shōgun*-ului, ceea ce era o ofensă gravă, fiind forțat să comită *seppuku.* Cei 47 de samurai din subordinea sa au rămas fără stăpân şi fără pământ (acesta fiind confiscat de către autoritatea de la Edo), luând decizia de a-şi face singuri dreptate. În urma unui complot aceştia au reuşit să îl ucidă pe Kira. Deşi au fost considerați luptători exemplari, samuraii au fost forțați să se sinucidă pentru încălcarea legii naționale.

Acest tip de comportament, înscris în Codul bushidō, este considerat un act de justiție, o expresie a loialității şi a disciplinei. Plecând de la această poveste, modalitatea de abordare folosită în acest cod reprezintă o provocare. Principiile „căii războinicului" sunt în strânsă corelație cu noțiuni precum autodisciplina, loialitate şi respect față de sine. Conform ideilor hegeliene care propun respectarea autorității supreme şi contopirea intereselor individului cu cele ale conducătorului, samuraii rămân loiali seniorului de care aparțin. Trăsăturile comportamentale constituie nucleul codului samurailor, fiind însoțite de îndemnul la cunoaştere şi la dezvoltarea armonioasă a individului. Codul încerca să ofere instrumentele şi principiile necesare individului în favoarea unei relații de armonie cu sine şi cu semenii săi.

Principiile morale ale codului nu echivalează cu cele din sistemul occidental. Morala înseamnă acțiunea conform aşteptării într-un context social dat şi o ordine prestabilită. Această abordare însă, poate fi filtrată prin grila de gândire kantiană, în sensul în care moralitatea este definită ca o acțiune săvârşită din datorie. Specificitatea principiului care derivă din universalitate şi din rațiunea pură nu poate fi negată sau omisă. De remarcat, în acest context, similitudinea în perceperea moralității ca un element care ține de realizarea

acțiunii juste, fără amestecul subiectivismului individual. Deşi matca moralității kantiene este diferită față de cea a codului bushido, virtutea şi datoria sunt elementele care justifică acțiunea individului în ambele sisteme. Teoria kantiană încadrează etica persoanei într-o teorie a virtuții şi a relațiilor interpersonale care trebuie gestionate de drept. O acțiune este catalogată drept morală dacă este dictată de rațiune, implicând condiționat îndeplinirea acesteia.

În Codul bushidō este stipulată obligația războinicului de a reacționa şi a-şi dirija eforturile spre conservarea tradițiilor familiei Tokugawa. Tiparul comportamental a fost preluat şi sedimentat într-un sistem de principii şi idei care formează o etică unificatoare. Cu toate acestea, indicațiile codului nu au ca scop respectarea filozofiei abstracte saturate de idealurile teoretizate, ci reglementarea relației între familia imperială şi vasalii săi. Astfel, termenul de benevolență indică binecuvântarea pe care stăpânii o dăruiesc supuşilor lor precum şi necesitatea războinicului de a fi loial în acțiunile sale. Pentru suveran, justificarea actului de auto sacrificiu până la opțiunea pentru moarte este o dovadă vie a loialității samuraiului în relațiile interpersonale. Devoțiunea războinicului față de seniorul său izvorăşte din puritatea misiunii sale. „Imperiul nu aparține unui împărat şi nici unui singur om. Lucrul care trebuie să fie studiat în profunzime este benevolența. Dreptul de a utiliza o sabie ar trebui să fie făcut cu scopul de a supune barbarii. […] Similar, dreptul de a recurge la puterea militară derivă din dorința de a cuceri inamicul care se ascunde la sân. Un războinic care nu înțelege calea războinicului sau un samurai care nu înțelege principiile samurailor poate să fie considerat stupid. Sabia este sufletul samuraiului. Cei care uită sau care o pierd nu vor fi iertați" (Turnbull, 2000: 299). De asemenea, loialitatea samuraiului față de seniorul său reprezintă o trăsătură individuală care păstrează intactă relația de benevolență.

Istoric al religiilor japoneze, Stephen Turnbull consideră că samuraiul: „depune un efort pregătindu-se pentru acțiune, în funcție de limitele capacităților sale, iar, în bătălie, el se adaptează fiecărei circumstanțe în efortul de a-şi reconstrui pentru sine o reputație militară.[…] Războinicii vor lupta pentru lordul lor, fiind complet pregătiți să moară, fără griji pentru copiii şi soțiile de

acasă. Cât timp este datoria mea, stăpânul meu, eu voi muri în bătălie în fața ochilor tăi. Dacă mor în casa mea, deşi moartea poate să fie cauzată de acelaşi motiv, va fi o moarte care nu va ține de obiectivele unui luptător care deține dibăcia armelor" (2000: 299). Un vector important în imaginarul colectiv al samurailor era evitarea unei morți ruşinoase şi nu efortul de a săvârşi binele ca o trăsătură morală generală precum în cazul marilor religii. *Katana* (sabia) devine pentru samurai sufletul neîntinat de orice pată a ruşinii, iar, prin îmbrățişarea voită a morții, chiar în cazul unei înfrângeri, acesta câştigă cea mai importantă bătălie pentru viața viitoare.

În concluzie, Codul bushidō este, în primul rând, o disciplină dobândită în urma tradiției transmise genetic din generație în generație, iar onoarea semnifică păstrarea nealterată a acestei cutume prin cultul strămoşilor şi al sabiei. Lama de oțel a sabiei japoneze este lumina supremă a oricărui samurai. Calitatea oțelului, strălucirea metalului şi tăişul lamei reprezintă, în final, calitatea spiritului. Samuraiul sau un daimyo din vremea lui Tokugawa erau evaluați în funcție de aceste trei calități, care constituiau primele indicii relevante pentru calitatea sufletului. Moartea era privită ca un test pe care fiecare războinic trebuia să fie capabil să îl depăşească prin abilitățile sale militare. Acest test era depăşit prin moartea dobândită în urma unei lupte, sau, în cazul supraviețuirii, prin ritualul cunoscut sub numele de *harakiri*. Lordul unui castel, suveranul unui ținut, în cazul înfrângerii urmau acelaşi traseu comportamental ca cel impus de Codul bushidō. Credința în teama față de dezonoarea pe care un războinic japonez ar trebui să o îndure în lumea de dincolo era cea mai mare pedeapsă posibilă, iar mântuirea însemna tocmai evitarea, cu orice preț, a acestei consecințe. Ca urmare, moartea dureroasă îndurată prin ritualul de *harakiri* se finaliza prin tăierea şi tranşarea stomacului în două direcții sub formă de cruce, iar, după un anumit timp de suferință (timp în care mațele ieşeau afară) urma decapitarea, ca răsplată şi mântuire pentru suferință. Acceptarea unui astfel de sfârşit era dovada autentică a unui adevărat samurai războinic în fața stăpânului său, dar şi în fața strămoşilor care îl aşteptau în lumea cealaltă. Sacralitatea acestui gest îi conducea pe războinici la o mântuire sigură.

CAPITOLUL VII

SPECIFICITATEA SACRIFICIULUI ÎN SOCIETATEA AZTECĂ

Sacrificiul reprezintă unul dintre conceptele specifice antropologiei, pe baza căruia, încă din secolul XIX, au fost elaborate teorii care să elucideze natura şi funcţia sa în actul religios. Relevanţa acestor acte ritualice, considerate drept barbare în prezent, a fost covârşitoare mai ales în societatea aztecă. Desigur, aceste manifestări extreme se pot identifica la numeroase culturi antice, iar cultura aztecă se diferenţiază prin plasarea religiosului în nucleul acţiunii politice. Mai exact, rolul sacrificiului în societatea aztecă depăşeşte cadrul impus de simbolismul religios, fiind un element-cheie în promovarea unei politici riguroase în scopul integrării indivizilor într-un sistem coordonat de elemente mitologico-religioase.

Înainte de a prezenta specificitatea sacrificiului în societatea aztecă, trebuie stabilit cadrul terminologic şi teoretic clar al noţiunii în domeniul antropologiei religioase. Astfel, abordarea sacrificiului este posibilă prin analiza resurselor asigurate de eforturile etnologice efectuate, de-a lungul timpului, şi într-o permanentă relaţionare cu ritualurile caracteristice diverselor culturi. Actul sacrificial nu se rezumă doar la o scenă particulară, cu actori izolaţi de realităţile sociale complexe, ci atinge însăşi esenţa fenomenului religios. Chiar dacă această modalitate de interpelare a divinului se manifestată sub o formă violentă, sacrificiul poate oferi consistenţă în jurul interpretării actului sângeros. Scanarea ritului sacrificial în evoluţia istorică are ca principal efect consolidarea (în adevăratul sens axiologic) unei teorii religioase în miniatură, menită să întregească tabloul unificator al actelor

religioase. Profesorul de istoria religiilor, Jeffrey Carter, evidențiază această latură universală a sacrificiului ca formă esențială a ritualului (2003: 449). Afirmația sa m-a convins de necesitatea unui studiu şi a unui capitol centrat pe noțiunea sacrificiului în raport cu structurile culturale care l-au adoptat. În opinia mea, un exemplu relevant ar fi definirea valorilor religioase la civilizațiile precolumbiene.

Pentru a prezenta principalele teorii antropologice privind definirea actului sacrificial îmi propun, ca prioritate, clarificarea aspectului terminologic pentru o inițiere în culisele ritualului de consacrare. Latinescul *sacrificium* este un cuvânt compus din doi termeni: *sacer* (sfânt) şi *facere* (a face). Prin unificarea înțelesului celor doi termeni, se poate deduce o primă semnificație terminologică a sacrificiului: a realiza un act sfânt sau a sfinți o faptă omenească (Ries, 2000: 10). Delimitarea clară a sacrificiului într-un sistem religios, prin anexarea unei tipologii, precum şi atribuirea unui sens şi a unor funcții proprii reprezintă modalități de a decela semnificația reală a acestei componente a antropologiei religioase atât de controversată.

7.1. Actul sacrificial în istoria religiilor

Teoriile care au plasat în centrul studiului problematica sacrificială aparțin celor trei clasici ai etnologiei: Tylor, Smith şi Frazer. În lucrarea *Primitive Culture*, Edward B. Tylor a atribuit actului sacrificial o funcție simbolică şi una socială, care sunt magistral identificabile în „sacrificiul-dar", cât şi în „sacrificiul-omagiu" şi „sacrificiul-renunțare" (1920: 376). Accentul cade însă pe primul tip de sacrificiu datorită legăturii stabilite între oameni şi zei, pentru a-şi construi o viață comunitară liniştită, fără pedepse divine (Riviére, 2000: 102). Această teorie, conform analizelor întreprinse de Mauss şi Hubert, oferă schema evoluției morale a ritului sacrificial, fiind însă irelevantă pentru conturarea mecanismelor implicate.

Încă din 1889, profesorul W. Robertson Smith a explicat sacrificiul pornind de la aşa-zisul totemism universal. În lucrarea sa, *Lectures on the Religion of the Semites,* plecând de la un episod din viața Sfântului Nil, unde se aminteşte obiceiul arabilor de a face bucăți cămila şi de a se împărtăşi din forța ei, Smith propunea o teorie a ospățului sacrificial, întemeiată pe legătura de sânge şi pe

sacrificiul ritual.[29] În religia totemică, autorul scoate în evidență sacrificarea zeului de către credincioşii care fac parte din aceeaşi seminție cu ei, îl mănâncă şi, din această comuniune extrag forțe noi (1901: 235, 239). Observarea fenomenului totemic l-a determinat pe Smith să plaseze în centrul teoriei sale sacrificiul-comuniune. Afirmațiile, conform cărora nu ar exista sacrificiu în afara sistemului totemic, au determinat numeroase polemici pe această temă. Conflictul între etnologi a avut ca punct de plecare sacrificiul-comuniune, considerat a fi matricea formatoare a întregului sistem sacrificial. Smith propunea teoria unității sacrificiale, care va fi contestată ulterior de Mauss şi Hubert.

Prin teoriile sale etnologice, J.G. Frazer atrage atenția asupra problematicii impuse de regii, preoții, zeii, care, în diferite religii, reînnoiesc viața societății, lăsându-se ucişi în mod ritualic (Ries, 2000: 20). În lucrarea sa fundamentală *Creanga de aur*, apărută în 1890, Frazer desconsideră teoriile enunțate de Robertson Smith. În urma unor cercetări etnologice aprofundate, Frazer descoperă valorile cosmogonice şi magice ale actului sacrificial originar. Doctrina sacrificială îşi află explicația ultimă în sacrificiul zeului şi în comuniunea cu victima divină. Astfel, sacrificiul absolut nu mai este considerat sacrificiul-comuniune, conform argumentelor lui Smith, ci sacrificiul zeului care îi permite omului primitiv să preia temporar virtuți sacrale (Frazer, 1980: 72).[30]

Propunând sistemul religios indian ca obiectiv al analizei sociologice, H. Hubert şi M. Mauss nu au acceptat, la fel ca Frazer, reducerea formelor multiple ale sacrificiului la unitatea principiului totemic; cei doi antropologi susțineau ferm că observațiile formulate de Smith şi Tylor sunt eronate datorită alegerii unei metodologii inadecvate. Ei acuză lipsa de obiectivism a teoriilor lui Smith, identificând o cauză de natură ideologică datorată apartenenței sale de şcoala evoluționistă. Astfel, Smith, respectând principiile şcolii sale, a recurs la o clasificare genealogică a sacrificiilor întâlnite în studiul civilizației arabe preislamice, sursele sale documentare

[29] Sacrificiul cămilei a fost cuprins şi în analizele lui Freud, considerându-l un model al sacrificiului arhetipal. Studiul freudian asupra actului sacrificial este concentrat în jurul noțiunii de tată primitiv ucis şi consumat de către fii săi.

[30] În volumul IV, pagina 72 scrie: „mâncând corpul zeului (animal sau om), el îşi însuşeşte o parte din calitățile şi din puterile zeului".

dovedindu-se inconsistente. Teoria sacralizării şi a desacralizării susține cu tărie caracterul social al jertfei, un mijloc de comunicare a profanului cu sacrul prin intermediul unei victime (Mauss, Hubert, 1997: 55). Teza enunțată de Mauss şi Hubert evidențiază o corelare hermeneutică posibilă între două ipostaze contrare. A doua perspectivă mai clară a acestui fenomen este formulată în definiția: „sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplineşte sau a anumitor obiecte de care ea este interesată" (Bonte, Izard, 2007: 625). Jertfa împacă zeul, îl îmblânzeşte şi îl îmbunează, iar victima devine o parte a zeului, câştigându-şi nemurirea în lumea de dincolo. La rândul său, obiectul atins de sângele victimei capătă proprietăți magice necesare în actul ritualului.

După opinia lui Réne Girard, teoria victimei-emisar permite descoperirea obiectului oricărui rit sau cult, o cheie de boltă a întregului edificiu mitic, cifrul care facilitează înțelegerea oricărui text religios (1995: 20). Teoria sa se axează pe rolul sacrificiului în viața religioasă explicat în povestirile zeilor, începând cu tragedia greacă până la miturile etnologice. Girard analizează urmele totemismului din lumea greco-romană, în special în miturile lui Orfeu şi Dionysos, întemeindu-şi concepția despre sacrificiu pe raportul sacru-violență.

Victima actului sângeros răscumpără fluiditatea existențială a cotidianului, evitând căderea în haos. Baza teoretică a sacrificiilor umane precolumbiene se regăseşte în fundamentele mitologice, istoria cosmică fiind salvată de la catastrofă. De la ofrande şi până la expresia ultimă a acestui rit (sacrificiul zeului) se poate fixa o tipologie unificatoare. Etnologii Mauss şi Hubert au propus un model de sistem sacrificial coerent, care poate fi identificat în majoritatea culturilor centrate pe sacrificiu uman sau animal. Sacrificatorul, sacrificantul, obiectele ritului, precum şi locul sacrificiului sunt elementele care compun o matrice a actului sacrificial, un model susținut de autori, prin numeroase exemple. (1997: 63-80). Tipurile de jertfe menționate permit o integrare a sistemului în circuitul fenomenului religios cu funcții sociale, permițând astfel reperarea celor două naturi implicite ale sacrificiului, sacralizarea şi desacralizarea victimei.

Asemănarea riturilor sacrificiale în diferite culturi este frapantă, ceea ce confirmă existența unui eveniment primordial. Gândirea mitică revine mereu la ceea ce s-a petrecut cândva, la un fel de act creator. Toate miturile originare par să trimită la sacrificarea unei creaturi fantastice de către alte creaturi mitice, eveniment perceput ca act de întemeiere a puterii politice. „Dacă există o origine reală, dacă miturile continuă, în felul lor, să o comemoreze, înseamnă că acest eveniment a lăsat asupra oamenilor o impresie foarte puternică" (Mauss, Hubert, 1997: 63-80). Imaginarul popular are şi darul de a înflori lucrurile, astfel că noi nu cunoaştem exact modul de construcție al unui mit, etapele sau originea structurii sale. Mitul este o poveste desprinsă din lumea fantastică, cu un rol important în rememorarea şi întemeierea unor evenimente reale care preiau caracterul său magic şi nemuritor, integrându-se în arealul profund al imaginarului colectiv.

Sacrificiul uman este un subiect fascinant care poate fi studiat îndelung în culturile antice. Cum a putut fi oficiat acest act sălbatic şi înspăimântător asupra unor oameni de către semenii lor, fără ca cei din urmă să se ruşineze de această desconsiderare a vieții umane? Un răspuns poate fi aflat la vechii celți care aveau o viziune aparte asupra vieții şi a modului de viață față de civilizațiile moderne. Celții au combinat legendele cu faptele istorice, realitatea cu fantasticul, viața fiind singurul lor Univers, înțeles într-un mod specific lor. Având în vedere aceste concepte, este mai uşor de înțeles modul de percepție al celților, considerând sacrificiul uman ca un viciu, un eveniment cotidian, pentru binele şi profitul întregii comunități. Celții, asemeni dacilor, credeau într-o viață viitoare. A ucide sau a fi ucis nu era un act de distrugere, ci de înnobilare a victimei în ochii zeilor lumii de dincolo.

După purificarea spirituală a participanților, după rugăciuni, sacerdoții oficiau actul de sacrificare a ființelor vii, iar cu sângele lor îşi mânjeau regulat fața, precum şi statuile idolilor. După vechii greci, prin acest act sacrificial sângeros, pângărirea săvârşită prin comiterea voluntară sau involuntară a unui omor era purificată. O formă stranie este sacrificiului simbolic cu propriul sânge, pe care omul şi-l extrăgea din lobul urechii, din buza de jos sau din brațe, oferindu-l apoi zeului. În consecință, punctul exprimat de Freud în

lucrarea sa *Totem şi tabu* este legitimat. Conform tezei sale generale, sacrificiul este oficiat pentru a comemora un omor originar perceput ca act de întemeiere a umanității. Poate fi considerată victima sacrificială un părinte al hoardei primitive? René Girard lansează argumente în sprijinul acestei prezumții; el observă însă eroarea din sistemul freudian datorată plasării sacrificiului la începutul ritualului şi nu în punctul culminant care absolvă omul de culpabilitatea omorului preistoric (1999: 34-35). Actul sângeros al sacrificiului era însoțit de noblețea conferită de curajul victimei, acceptul său deliberat fiind considerat un semn de reuşită a gestului inițiat de oameni şi de acceptare din partea zeului destinatar.

7.2. Sacrificii şi ofrande. Sacrificiul creştin

Din punctul de vedere al antropologilor Mauss şi Hubert, ofranda devine sacrificiu cu condiția înfăptuirii distrugerii (1997: 28). Credinciosul socotea că fumul, emanat de arderile efectuate, urca la cer, adică la zei; verticalitatea fumului în condiții atmosferice calme indica acceptarea de către divinitate a prinosului, după cum abaterea fumului era semnul rău care desemna respingerea jertfei. Odată cu practica fumigațiilor, formele tehnice s-au consolidat, recipientul cel mai răspândit pentru ardere fiind „cățuia", denumită la creştini cădelniță. Cât de vechi erau totuşi fumigațiile este dificil de precizat. În Egiptul faraonic se făceau fumigații în onoarea zeului solar Ra (Lalouette, 1987: 73): la răsăritul soarelui se ardea o combinație din 16 ingrediente; vechii evrei, ca şi perşii zoroastrici, ardeau tămâie, un procedeu în genere asiatic, iar în India predominau arderile din răşini combinate cu lemn mirositor. Mirosul plăcut hrănea apetitul marilor „părinți ai omenirii", eterul obținut fiind rodul celor mai scumpe şi rare plante cultivate de preoții templelor.

În acest sens, un simbol dublu, totodată de tranziție între sacrificiul animal şi fumigație, îl oferă mitul lui Cain şi Abel din Vechiul Testament (Biblia, Geneza, cap.4, v.1-17); reamintesc o poveste în care jertfa unuia dintre frați nu a fost primită de Yahweh. După Biblie, Cain era agricultor, însă fratele său, păstorul Abel ajunge preferatul lui Yahweh. Jertfa animală a lui Abel este primită, dar nu şi cea vegetală a lui Cain, cauzată de invidie, se menționează

în textul biblic. Cain îşi ucide fratele, apoi e pedepsit de Yahweh să devină muncitor agricol pelegrin. Literatura bizantină, înclinată spre explicarea anecdotică a doctrinei şi a tradițiilor creştine, introduce coeficientul demonic: diavolul este cel care îl învață pe Cain să ucidă, adică să comită un act care îi era cu totul necunoscut. Astfel, teologia catolică îl consideră pe Cain fruct al păcatului, prin care Adam şi Eva au fost izgoniți de Dumnezeu. Situația lui Cain este ambiguă: el e cel care sacrifica lui Yahweh plante, şi nu animale, ca fratele său. Şi totuşi, jertfa sa e refuzată de o divinitate consacrată respingerii formelor de vărsare a sângelui viu; iar atunci când ucide, nu o face din ură sau răzbunare, ci evident, din deznădejde (Kernbach, 1984: 336-378). Yahweh nu se răzbună pe Cain, dimpotrivă, îl protejează de mânia fraților lui care au aflat de crimă. Se pare că Yahweh vrea să stopeze vărsarea de sânge şi îi pune un semn special pe frunte pentru ca nimeni să nu se atingă de fratricidul Cain.

În cadrul interpretării Bibliei intervin anumite interogații precum:

- Sunt sacrificiile umane pe placul lui Dumnezeu?
- Sângele animalului jertfit spală sau nu păcatele celui care îl închină divinității?

Anumite referințe biblice indică un anumit răspuns la cele două problematici indicate mai sus, după cum se poate observa din versetele următoare:

- *Căci viața trupului este în sânge. Vi l-am dat ca să-l puneți pe altar, ca să slujească de ispăşire pentru sufletele voastre, căci prin viața din el face sângele ispăşire* (Leviticul, 17:11);
- *Dacă ai fi voit jertfe, Ți-aş fi adus: dar Ție nu-Ți plac arderile de tot* (Psalmii, 51:16);
- *Ce-mi trebuie mie mulțimea jertfelor voastre, zice Domnul. Sunt sătul de arderile de tot ale berbecilor şi de grăsimea viteilor; nu-mi place sângele taurilor, oilor şi țapilor* (Isaia, 1:11);
- *Căci este cu neputiință ca sângele taurilor şi al țapilor să şteargă păcatele* (Epistolele lui Pavel către evrei, 10:4).

Creştinismul este singura religie non sacrificială care îşi afirmă, în raport cu toate celelalte, transcendența etică. Iisus a venit să

desființeze sacrificiile cu vărsare de sânge şi să anuleze noțiunea păgână de răscumpărare prin sacrificarea unei ființe vii. Dumnezeul din Evanghelie este Dumnezeul nonviolenței propovăduite de Iisus. Asistăm, astfel, la sfârşitul genezei sacrului, de vreme ce interzicerea sacrificiilor pune capăt sacralizării violenței. Sacrul violent este înlocuit cu transcendența iubirii. Scriptura iudeo-creştină demonstrează că, prin creştinism, stopează violența întemeietoare a sacrului (Gaudin, 1995: 232-236). Mielul lăsat în brațele Mântuitorului, pentru a fi oferit ca ardere la Templu, este eliberat, gestul său marcând o evoluție substanțială în raportul om - divinitate.

Astăzi, evreii nu mai oficiază sacrificii, obiceiul fiind abolit din secolul 2 d.Hr. După distrugerea Templului în anul 70 d.Hr., de către armata romană, considerat locul destinat jertfelor în onoarea lui Yahwe, obiceiul a fost reluat în timpul războiului dintre anii 132-135, iar după înfrângere a fost definitiv abolit. Totuşi, există zvonuri că rabinii ortodocşi din Israel practică încă unele tehnici ale jertfei ritualice pentru ca ştiința acestora să nu se piardă. Practicile lor actuale nu mai pot fi considerate sacrificii. Conform cărții sfinte a iudeilor, Torah, credincioşii sunt obligați să oficieze sacrificii doar la Templu, singurul loc ales de Domnul în acest scop (Biblia, Deuteronomul, 1994: cap.12, v.13-14). Până când Yahwe nu le va indica un alt amplasament, evreii nu mai au dreptul de a sacrifica în alte locuri. Unele comunități au decis totuşi ca, în absența unui loc stabilit, pot aduce sacrificii oriunde.

Problematica sacrificiilor în religia iudaică reprezintă, de asemenea, un punct de reper. Jertfele animale, închinate lui Dumnezeu, sunt considerate de omul modern practici crude şi primitive. Totuşi, autorități religioase din acele vremuri precum Abraham, Isaac şi Iacob, Moise şi Aaron, David, Solomon şi Samuel ş.a.m.d. au oferit sacrificii Dumnezeului lui Israel. Imaginea contemporanilor noştri diferă de realitatea acelor timpuri. Vechii israeliți puteau accede la cele mai înalte trepte spirituale, fapt privit astăzi cu mirare şi adâncă venerație. Omului rațional îi lipseşte acea sensibilitate care le permitea strămoşilor să înțeleagă jertfele animale.

Perioada anterioară construirii celui de-al doilea Templu a fost o epocă în care omul a tânjit după venerarea unor idoli. Dumnezeu a creat lumea în aşa fel încât binele şi răul să fie mereu în balanță, ceea ce a permis alegerea liberă a omului. Odată cu dispariția idolatriei, echilibrul a fost menținut prin golirea de sens a sacrificiului de către om. Pe scurt, oferirea unei jertfe animale simboliza subjugarea sau distrugerea naturii animalice a omului. Animalul era tăiat şi apoi ars pe altar, fiind redus la elemente ce se înălțau în văzduh. Meditând la acest proces, o persoană era capabilă să-şi anuleze instinctele animalice, apropiindu-se astfel de Dumnezeu.

Referitor la problema unui tratament crud față de animalele sacrificate în secolul XXI, adepții religiei iudaice au susținut ideea conform căreia niciun animal sacrificat nu are un tratament mai crud decât altul ucis pentru producția de carne. Iudaismul este preocupat în special, de un tratament corespunzător față de animale, neacceptând sub nicio formă sacrificarea violentă.

7.3. Agresivitatea şi manifestarea sacrului

John Dollard (et al.) prezintă premisa că agresivitatea este întotdeauna o consecință a frustrației. În viziunea autorilor, frustrația reprezintă un obstacol care blochează posibilitatea indivizilor de a obține diverse satisfacții sau recompense sociale, conform aşteptărilor acestora (*apud* Berkowitz, 1989, 60). Astfel, după Nicolae Frigioiu, frustrația implică privarea de drepturi a indivizilor şi ia naştere în cadrul interacțiunii sociale, în procesul de decodificare/interpretare a atitudinii şi comportamentului „celuilalt" (2009, 67). Ca semnificație, agresivitatea presupune, din perspectiva autorilor menționați, un răspuns la daunele, lezările sau prejudiciile de orice tip aduse unui individ/grup prin diverse metode. Formele de agresivitate variază în funcție de context, putând fi directe sau indirecte (*apud* Berkowitz, 1989, 61). De cele mai multe ori însă, aceste forme de agresivitate pot avea ca finalitate acțiuni violente. Orice act de violență are ca scop provocarea unor suferințe fizice sau psihice. Dacă facem trimitere la violența politică, obiectivele ei sunt: „cucerirea, menținerea sau influențarea puterii de stat" (Frigioiu, 2009, 63).

Pentru a domina în spațiul social şi politic şi pentru a obține conformitate totală din partea indivizilor, actorii sociali/politici utilizează diverse tipuri de violență – fizică, militară, economică, simbolică etc. Dacă prima generează suferințe de ordin fizic – tortură, de pildă –, violența simbolică este mult mai complexă şi se manifestă, din contră, prin provocarea suferințelor morale, având la bază o componentă puternic vizuală şi un exemplu pentru ceilalți indivizi („Iată ce ți se poate întâmpla dacă nu te conformezi"). Violența simbolică se exprimă prin puterea de a construi realitatea socială, de a stabili o nouă ordine gnoseologică, simbolurile având capacitatea, ca instrumente de cunoaştere şi comunicare, să genereze consens, acceptare şi reproducere a noii ordini (Bourdieu, 2005, 166). Utilizând violența simbolică, actorii sociali obțin aceleaşi rezultate pe care le-ar obține prin forță fizică sau economică. Astfel, indivizii cred în noua versiune a realității, pe care o recunosc ca unică şi legitimă (Bourdieu, 2005, 170). Violența simbolică modifică identitățile sociale, stabilind ce este dezirabil sau nu în câmpul social. Astfel, principalele modificări au loc pe două paliere:

1. reprezentarea mentală a audienței, care implică transformări esențiale la nivel de percepție, apreciere, cunoaştere şi recunoaştere;
2. reprezentarea materială, care include strategii vizibile de manipulare simbolică – embleme, steaguri, uniforme etc. (Bourdieu, 2005, 220-221).

Spațiul social (şi politic) înseamnă, deci, „voință şi reprezentare; a exista din punct de vedere social înseamnă a fi perceput – perceput ca diferit" (Bourdieu, 2005, 224). Sursa agresivității vine şi din relația dintre stat şi individ. Monopolizarea violenței a fost mult timp acceptată, din acest motiv, ca principală falangă de putere a statului modern, bazându-se pe obsesia acestuia de a controla individul (Pearce, 2020, 195).

În concluzie, există un raport de interdependență între frustrație, agresivitate şi violență, în sensul că frustrația este cauză a agresivității, care devine sursă de violență, cu consecințe pe plan fizic şi psihic.

În religie, „sacrificiul zeului" dilematizează modul de abordare freudian al sacrificiului punând-o în corelație cu teoria emisă de

René Girard, al cărui nucleu central este raportul dintre violenţă şi actul ritualic. Girard vede în eficacitatea sacrificială un numitor comun*:* violenţa internă care încearcă să înlăture disensiunile, rivalităţile, gelozia, certurile dintre soţi; sacrificiul restaurează armonia comunităţii şi întăreşte coeziunea socială. „Dacă abordăm sacrificiul sub acest aspect fundamental şi luând-o pe această cale regală a violenţei care se deschide în faţa noastră, ne vom da curând seama că el nu este străin de nici un aspect al existenţei umane, nici măcar de prosperitatea materială*"* (Girard, 1995: 22). Astfel, funcţia sacrului este aceea de a aplana violenţele din sânul societăţii şi, mai ales, de a exorciza răzbunarea. Cercul vicios al răzbunării se transformă într-un lanţ nesfârşit, care a apăsat mai ales societăţile primitive, lipsite de un sistem juridic. Sacrificiul este o violenţă de substituţie, un transfer colectiv, în virtutea căruia victima se substituie tuturor membrilor societăţii. Mai mult, această victimă arbitrară are rolul de a restabili ordinea atât de necesară în urma unui dezechilibru de care tot aceasta se face vinovată. Acest cerc, al cărui epicentru este înrădăcinat în sacrul violenţei va fi întrerupt în propovăduirile dogmei creştine.

Uciderea ţapului ispăşitor este ritualul prin care „culpabilitatea unui sacrificiu primordial" poate să fie abolită, numai sub forma *dublului monstruos* (Girard, 1995: 273). Unitatea comunităţii se răsfrânge asupra reconcilierii unei crize mimetice a violenţei (Riviére, 2000: 103).[31] Sacrificiul, în acest caz, este corelat cu o concluzie care survine ca urmare a unei crime colective mimetice (Girard, 1999: 35).

Societatea modernă, în conformitate cu teoriile emise de Girard în lucrările *Violenţă şi sacrul* şi în *Ţapul ispăşitor*, poate concentra toate valorile şi manifestările unificate într-un singur termen: violenţa, şi în mod deductiv, moartea. Reunind toate realităţile sociale într-o clepsidră poetică bacoviană, Girard atribuie lumii metafora mormântului, în care prezenţa conflictului este un fapt apriori, conferind sacrificiului funcţia de a aplana violenţa originară în construcţia umană (şi nu una socială cum ar fi în cazul teoriilor maussiene). În acest context, analiza specificităţii sacrificiului în

[31] Claude Riviére consideră faptul că Girard comite o eroare în considerarea violenţei a fi cauza *necurăţiei*, precum şi mecanismul exploziv al violenţei, dar nu aduce nici un fel de justificare argumentativă.

societatea aztecă reliefează raportul direct stabilit între sfera sacrală şi acțiunile cu implicații politice.

7.4. Sacrificiul uman în societatea aztecă

Din anul 2100 î.Hr. până în 1521, în acest spațiu al Americii Centrale s-au cristalizat forme culturale comparabile cu cele ale Occidentului (Djuvara, 2007: 264).[32] Relațiile stabilite între cele trei mari culturi (aztecă, maya şi inca[33]) au fost proiectate la nivelul panteonului. Corespondența între zeitățile aztece şi cele mayaşe este o evidență. Citez alte exemple ca: piramida în trepte, statuetele feminine, calendarul solar şi cel ritualic[34], elemente care au migrat din Mexic până în Peru şi stratificarea structurilor sociale, toate acestea fiind mărturii elocvente ale celor trei mari culturi fără a fi civilizații apolinice închise. Amintesc ritualurile sângeroase săvârşite de preoții precolumbieni, cel puțin astfel au relevat săpăturile arheologice, în două mari temple construite în acest scop: Marele Templu (Templo Mayor) al aztecilor şi Chichén Itzá, centrul sacru al culturii maya. Scopul acestor practici pare a fi, la o primă observație, o tentativă de a potoli mânia zeilor, hrănindu-i cu sângele uman, fluid (din punct de vedere simbolic imuabil), acesta fiind elementul primordial necesar inițierii în actele creatoare ale vieții, ale morții, dar şi ale renaşterii. Sângele uman este cel care asigură perpetuarea vieții. Motivul sacrificiului în masă poate fi raportul stabilit între ființa umană şi Cosmos, mai exact dintre debitor şi creditor. Sacrificiul uman precolumbian a fost obiect de studiu pentru Mircea Eliade, care prezintă semnificația acestui act sângeros în opoziție cu teroarea practicată de naziști sau de comuniști.[35]

[32] Djuvara afirmă posibilitatea ca nivelul de dezvoltare al culturii mexicane din secolul al XVI-lea să fi fost superior civilizației occidentale din aceeaşi perioadă.

[33] America Precolumbiană, din punct de vedere geografic, implicit culturile aztecă, maya şi inca au cuprins teritoriile din Valea Mexicului, peninsula Yucatán, precum şi platoul Anzilor.

[34] Anul sacral era divizat în 18 perioade a câte 20 de zile, între ele intercalându-se câte 5 zile de tranziție.

[35] Marcel Mauss, Henri Hubert, *op.cit.,* p. 16. „pentru azteci sacrificiul uman avea acest sens, anume că sângele victimelor omeneşti îl hrănea şi întărea pe zeul-soare şi pe zei în general". Actele sângeroase ale naziştilor şi comuniştilor, consideră Eliade, sunt impregnate de o natură ideologică, istorică, pe când în cazul culturilor precolumbiene, valoarea este una de natură religioasă.

Menționarea piramidelor în trepte nu a fost aleatorie, acestea fiind o transpunere geometrică a imperativului religios, atât de pregnant în structura ontologică a precolumbienilor. Încercarea de a ajunge la zei, de a le oferi sacrificii cât mai consistente era motivată de dorința de a fi în armonie cu Soarele prin corelația sacrificant - sacrificator. În cultura maya, alinierea perfectă dintre aşezarea cosmică şi piramidă simbolizează transmutarea puterii pământene de la rege către fiul său. Amintesc o altă emblemă regală, şarpele cu două capete din legenda arborelui sub formă de cruce; în mijlocul său se află vietăți care semnifică sângele sacrificial. Sub acest copac se află Soarele ca punct de echilibru între noapte şi zi. Acest tablou mitologic indică clar conexiunea puternică între cultul soarelui, evoluția cosmogonică a lumii, regalitatea, sacrificiul şi moartea.

Această lume s-a născut în câmpiile sfinte de la Teotihuacán şi s-a dezvoltat în zona Mexicului pe durata a două secole (1325-1521). În lucrarea *Civilizații şi tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor,* profesorul Djuvara propune o similitudine între structura politică aztecă (forma şi întinderea imperiului) şi cea a Mesopotamiei din mileniul III-lea î.Hr. (2007: 263). Oraşul Teotihuacán, templu structurat ca imagine a cosmosului, era principalul centru religios în a cărui arenă s-a desfăşurat actul creațional, zămislirea Soarelui şi a Lunii. Codexurile aztecilor, care au furnizat informații despre panteonul acestei culturi, precum şi despre modul de desfăşurare a actelor sacrificiale (printre care este descris şi jocul *tlachtli* în care se imita agitația cosmică şi suferințele astrelor pentru a asigura o nouă zi ființelor umane) sunt *Codex Mendoza, Codex Magliabchano* şi *Codexul Florentin.* Conchistadorii spanioli au protejat mai multe codice aztece față de cele mayaşe, ceea ce a permis o cunoaştere complexă a acestei culturi. Citez, în acest context, doi mari eruditi spanioli, care au elaborat documente revelatoare despre cultura aztecă, franciscanul Bernardino de Sahagun şi iezuitul Joseph Acosta.

Pentru azteci, lumea noastră este cea de-a cincea, ultima, cea a Soarelui în Mişcare. Fiecare ciclu al timpului este amenințat cu pieirea, astfel că, la sfârşitul fiecărei perioade de 52 de ani, conducătorii divini puteau arunca lumea în abisul întunericului (Jordan., 2002:90).[36]

[36] Michael Jordan, *Din miturile lumii. Enciclopedie tematică,* Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, p. 90: Quetzalcoatl, zeul stăpân al celei de-a doua dintre cele cinci vârste ale lumii îl

Mitul cel mai relevant, în ceea ce priveşte reliefarea naturii ambivalente a sacrificiului zeului, este acela în care sunt descrişi zeii trişti adunaţi la sfat, tremurând de frig. Cel mai înţelept dintre ei este Quetzalcoatl[37], divinitatea care arată oamenilor condiţiile naşterii unui nou Soare, dar şi a Lunii**.** Cele două astre vor reveni după sacrificiul unui zeu. Se prezintă doi candidaţi: tânărul şi frumosul Tecciztecatl, zeul primăverii şi al reînnoirii, şi bătrânul sărac Nanauatl. Primul oferă daruri bogate, iar cel de-al doilea, coroana de spini pe care o poartă pe cap. Înainte de a se arunca pe rug, Tecciztecatl se retrage de mai multe ori, înfricoşat. Nanauatl se duce calm şi sigur. Acoperit de ruşine, tânărul îl urmează, dar el nu devine decât Luna, pe când Nanauatl este Soarele. Peste puţin timp locul de sfat al zeilor începe să sufere de căldură, deoarece Soarele nu se mişcă pe cer. Quetzalcoatl îl întreabă pe Nanauatl-Soarele care este cauza, şi află că, pentru a se mişca, el are nevoie de „apă preţioasă", adică de sângele tuturor zeilor. Atunci Quetzalcoatl îi omoară pe zei unul câte unul, după care se sacrifică şi el, aruncându-se pe rug. „Pentru ca timpul să reînceapă şi pentru ca nopţile să succeadă zilelor, trebuie să murim cu toţii. Atunci, luându-şi arcul şi săgeţile, Quetzalcoatl a început să-şi omoare cei 1600 de fraţi" (Escarpit, 1963: 9). Pe măsură ce mor, zeii devin stelele de pe Cer. Înainte de a se sacrifica, Quetzalcoatl, pacifist, respectuos pentru viaţa umană, le interzice oamenilor să sacrifice zeilor altceva, în afară de animale. Quetzalcoatl se duce în lumea morţilor cu fratele său geamăn, Xelotl, zeul salamandră al reînvierii, caruia aztecii i-au atribuit rolul păsării Phoenix. Ei găsesc oseminte pe care le stropesc cu sângele lor, dând viaţă astfel actualei omeniri, cea de-a cincea lume. Mare-preot de Tula, Quetzalcoatl refuză sacrificiile umane, dar reînnoieşte gestul său de demiurg făcâdu-şi răni sacrificiale. O altă versiune a mitului cosmogonic aztec este

provoacă pe Tezcatlipoca la o înfruntare. Ca şi rezultat apar şi se divid cele patru dintre cele cinci vârste ale lumii „existente la începuturi şi [..] sorii dominatori". Acţiunea celor doi se centrează pe restabilirea echilibrului cosmic prin „iniţierea" celui de-al cincilea soare, Ollin. Zeiţa Tlalthecuhtli este despicată în două părţi, din care iau naştere cerul şi pământul. Tlalthecuhtli „înghite soarele în fiecare seară şi îl vomită în zorii zilei următoare".

[37] Zeul Quetzalcoatl este „o manifestare a lui Tezcatlipoca - oglinda fumegândă. „El dă naştere lumii dintr-o picătură din sângele său. Ca zeitate principală a panteonului Quetzalcoatl a fost venerat între 750-1500 d.Hr. Piramida cu şase nivele de trepte de la Teotihuacán oferă informaţiile mitologice relaţionate cu acesta.

configurată în jurul zeului Soarelui, care se răzbună pentru moartea mamei sale. Zeitatea creatoare a pământului, Coatlicue (cea-cu-fustă-din-şerpi) alături de perechea sa Ometeotl (zeul primordial) – „Stăpânul şi Stăpâna cărnii noastre" - dau naştere lui Coyolxauhqui (divinitatea reprezentantă a Lunii: Clopote- De-Aur) şi altor patru sute de fii, care vor deveni stele. Coatlicue îl creează pe Tezcatlipoca, „zeul Soarelui în ipostaza Huitzilopochtli". Copiii întunericului, fiind furioşi pe mama lor datorită acestei naşteri dezonorante, decid să o decapiteze. Huitzilopochtli o ucide pe Coyolxauhqui şi câştigă bătălia cosmică primordială izbucnită între el şi fraţii săi, ziua alungând noaptea. O altă versiune a mitului descrie o alianţă între Coyolxauhqui şi Huitzilopochtli, iar rănirea zeiţei în bătălie îl determină pe zeul Soarelui să o salveze prin tăierea capului, care, odată aruncat pe cer se transformă în discul lunii (Jorda, 2002: 174-175). Acest mit dezvăluie natura primară violentă care a condus la o crimă originară. Gestul confirmă teoriile freudiene şi vine în sprijinul argumentelor invocate de Réne Girard, care plasează nucleul actului sacral în violenţa intrinsecă.

Venirea la putere a unui alt sacerdoţiu readuce în scenă sacrificiile umane, dezaprobate în cultul lui Quetzalcoatl, prin adorarea zeului Tezcatlipoca. În Templo Mayor, sărbătorirea lui Huitzilopochtli era încoronată cu numeroase sacrificii umane. Cronicile menţionează evenimentul din 1468, sacrificarea celor aproape 70.000 de prizonieri de război în cinstea zeului focului care s-a hrănit din sângele „oamenilor vii, legaţi şi atârnaţi de-a lungul unei bare" (Bonte, Izard, 2007: 376). Această „apă preţioasă" (traducerea termenului *chalchiuatl*), sângele, în viziunea aztecă, era oferit pământului pentru a da roade.

Xipe, zeul jupuit, simboliza primăvara, iar îmbrăcămintea sa caracteristică, o piele omenească, întruchipa verdeaţa proaspătă cu care pământul se împodobeşte în fiecare an. În ceremoniile organizate în cinstea sa, preoţii prezentau acest simbolism în veşminte, folosind pieile prizonierilor care fuseseră jupuiţi de curând. Spre deosebire de preoţii azteci, sacerdoţii micenieni se îmbrăcau în piei de oaie, care reprezentau veşmintele lor liturgice. În cazuri excepţionale, practicau şi sacrificii umane, menţionate şi de Homer. În legenda Minotarului, zece tineri atenieni erau trimişi

să fie mâncați de fiul lui Minos ca tribut plătit în fiecare an. Astfel de momente şi povestiri au ajuns legende, devenind subiecte ale unor tragedii greceşti.

La sfârşitul a două cicluri, care durau 104 ani, teama că natura are putea să-şi oprească ciclul existenței, conferea ritului o profundă solemnitate. La apusul soarelui, preoții urcau pe Colina Stelei, un crater de vulcan stins care se înălța brusc deasupra nivelului mării, îmbrăcați în haine reprezentative pentru întreg panteonul aztec. De pe vârful templului, scrutau cu înfrigurare cerul, pe măsură ce trecea noaptea, aşteptând momentul în care steaua Aldebaran sau Pleiadele ajungeau în centrul boltei cereşti, pentru a da semnalul continuității lumii. Exact în momentul în care aceste stele treceau prin dreptul meridianului, preoții luau nişte instrumente de lemn şi aprindeau un foc nou în pieptul deschis al unei victime sacrificate în acest scop. Aztecii ofereau inima încă pulsând pentru ca ultima bătaie să fie transmisă Soarelui invocat să apară pe cer. Pentru a furniza preoților un număr suficient de victime, aztecii practicau „Xoxiyaoyotl", aşa-zisul „război înflorit": scopul lui nu era uciderea adversarului, ci capturarea sa, pentru a-l oferi ca sacrificiu. O asemenea soartă era considerată de azteci o onoare, şi, pentru a-şi procura victimele, i-au permis regelui din Tlaxcala o anumită libertate. Obligația acestuia era să furnizeze regulat victimele purtătoare de inimi, în timpul ceremoniilor „Războiul Florilor" (1450-1519). Aztecii şi-au perfecționat tehnica în sacrificiile ritualice, cerând cuțite de piatră late şi grele, care spintecau carnea dintr-o singură lovitură, precum şi cutii de piatră, pentru a arde şi a păstra inimile victimelor. Aceste cutii erau confecționate din rocă vulcanică, fiind ornamentate în interior cât şi în exterior, cu sculpturi care reprezentau simbolul zeului căruia i se aducea jertfa (Vaillant, 1964: 209).

O altă ceremonie impresionantă, simbolizând traiectul soarelui pe cer, se celebra în ziua a patra a Cutremurului. În zori, un prizonier împodobit ca Tonatiuh, zeul Soarelui, se urca pe platforma din fața templului. Şase preoți întindeau victima iar altul îi deschidea pieptul şi îi smulgea inima (ceremonia purta numele de *quauhxicalli* - piatra vulturului), ca un omagiu adus divinității. Poporul era în sărbătoare până la amiază, rănindu-şi urechile şi

corpul cu foi de obsidian. Seara, „Cavalerii-vultur" şi „Cavalerii-tigru", consacrați cultului Soarelui, luau parte la un dans, un mod de dramatizare a războiului sacru. În cursul lui, se omora Soarele, care renăştea în ziua următoare.

Dansul culmina cu uciderea unui războinic prizonier, ales pentru înaltul lui rang militar. Acesta era legat de o piatră circulară, reprezentând discul solar, fiind lăsat să se apere doar cu arme simbolice. În concepția aztecilor, pentru ca omul să poată trăi, zeii care îi permiteau existența trebuiau hrăniți. Iar cea mai bună hrană şi cea mai prețioasă dintre ofrande, era inima omului. Astfel se crea un cerc vicios, care cerea sacrificii masive. Dat fiind că prosperitatea tribului se datora în mare parte succeselor militare, aztecii considerau că jertfele cele mai plăcute zeilor erau inimile adversarilor. Astfel, sacrificiul atrage război şi războiul, din nou sacrificiu; ocaziile în care se jertfeau femei şi copii erau rare, fiind oficiate doar în riturile fecundității, pentru a asigura creşterea plantelor prin puterea magiei conştiente.

Cruzimea sacrificiilor aztece, precum şi frecvența lor, par să rivalizeze doar cu brutalitatea şi numărul jertfelor comise în timpul Inchiziției spaniole. Rolul jertfei este legat de venerarea naturii, cu o durată, începând cu civilizația Maya, de peste un mileniu. Sacrificiile aztece au avut nu doar un caracter dominant religios, servind şi la susținerea puterii politice, ca acte deghizate în ritualuri de venerare a zeilor. În acest fel, conducătorii azteci au reuşit să impună un regim de teroare asupra propriului popor şi asupra triburilor din vecinătate.

În societățile primitive, relațiile de putere erau concepute în funcție de relația între divinitate şi comunitate. Şeful tribului era confundat, de cele mai multe ori cu zeul, ceea ce îi conferea o autoritate sacră care îl legitima în fața tribului. În societățile lapone, studiate de antropologul francez Jean-William Lapierre, există un cult deosebit al vânatului (ursul polar, foca, balena etc), animalele cu care localnicii se hrăneau, reprezentând un totem sacru, o reîncarnare a unui strămoş al tribului. Pentru a împiedica uciderea lui, vraciul trebuia să oficieze o serie de rituri magice care să împiedice săvârşirea vreunui păcat. Erau ucise doar animalele care nu reprezentau un corp comun cu strămoşii comunității. În cazul triburilor indiene, totemul era protejat şi considerat sacru. Cel care

ucidea totemul era alungat din trib cu pietre şi privat de orice drepturi în trib. Regele, care se îmbolnăvea sau dădea semne de slăbiciune, era înlăturat de la putere printr-un regicid (obicei foarte des întâlnit în culturile africane).

Relația între putere şi sacrificiu joacă un rol vital in dezvoltarea societăților arhaice, relație care presupunea în esență o comunicare continuă între om şi divinitate. Nevoia omului de a se reflecta în natura divină şi de a comunica zeităților are o origine ancestrală. Ritualul sacrificial oferă omului şansa de a intra în contact cu lumea zeilor, un comportament adecvat pentru restabilirea echilibrului cosmic. Caracterul uman introvertit caută în natură principalele forțe necesare demersurilor sale lăuntrice. Este dificil de explicat acest impuls imperativ al omului, mereu preocupat să se modeleze după principiile unei lumi superioare. Prin violența actului ritualic, omul disimulează durerea izvorâtă din aspirația sa spre nemurire. Zeii sunt nemuritori, ei posedă puteri magice asupra lumii oamenilor, sângele fiind un fluid cosmic al vieții temporale, dar şi un lichid plăcut acestora, ca schimb pentru restabilirea ordinii politice şi sociale.

Autodepăşirea este caracterul înalt sau poarta deschisă spre sacru. Sacralitatea puterii se identifică direct cu însăşi sursa de naştere a primelor societăți. Puterea este, deci, anterioară ființei umane. Ea însoțeşte evoluția omului pe pământ de la începuturi, precum o umbră deținătoare a sacrului, o putere misterioasă, identificată cu Divinitatea care, în paralel, guvernează omul şi natura.

În concluzie, sacrificiul poate fi definit prin natura sa transcendentală, prin raportul pe care îl mediază între sacrificant şi sacrificator. Sângele vărsat este calea victimei spre absolut, dar şi o datorie existențială de a supune forțele malefice întipărite în structura sa. Fie că această structură este marcată de o violență inerentă, fie că individul supune realitățile sociale unei intermitențe divine aflate în dezechilibru, necesitatea de a restabili ordinea devine o obligativitate ontologică. Chiar şi cea mai simplă schemă sacrificială implică un act comunicațional sublim între sacru şi profan. Fie că sacrificiul este intermediat de un animal sau de produse materiale, de ființa umană sau de însuşi zeul, funcția magică şi funcția socială, precum şi ambivalența sacralizare-desacralizare amprentează profund planul lumesc cât şi în mersul cosmic al vieții.

Ordinea cerească funcționează conform principiului aristotelic: „unitate în diversitate”, o modalitate de manifestare a esenței, un fundament al fenomenului religios. Dezordinea apare ca lipsă a ritualului sacrificial. A oficia un act sacral, a consacra, a dărui, acel *do ut des* (lat. dau pentru ca tu să dai.), toate aceste verbe conchid spre o formulă care poate cunoaşte interesul, cât şi dezinteresul. Etnologii şi sociologii au încercat să delimiteze în teoriile lor, rolul şi natura sacrificiului. Definirea sacrificiului rămâne o problemă care ține de stabilirea unor bariere între riturile sacrificiale şi cele nonsacrificiale. Proveniența termenului din rădăcinile religioase a creat forme culturale complexe; metoda este însă posibilă printr-o analiză comparativă de factură *dumeziliană*, în care toate elementele au recurență socială. Incursiunea în bazele teoretice ale actului sângeros a fost un proces inițiator pentru pătrunderea în mentalitățile religioase ale popoarelor mezoamericane. Tipologiile ritului sacrificial pot fi stabilite doar prin identificarea sumară a unor elemente culturale specifice.

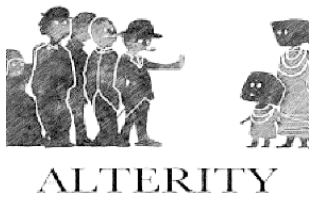
Aprofundarea credințelor religioase în cultura aztecă este menită să clarifice în mod practic partea teoretică prin care se pun bazele comprehensive ale sistemului sacrificial în cadrul unui sincretism etico-politico-religios. În cele trei culturi, aztecă, maya şi inca, sacrificiul sângeros este plasat în nucleul activităților religioase cât şi sociale. Specificitatea actului sacrificial în cultura maya constă în posibilitatea de relaționare directă cu zeii, dar fără ca acest proces să implice o mutație a sacrului în spațiul profan. Construcția primordială şi inclusiv evoluția ciclică a timpului sunt marcate de datoria de a menține ordinea prestabilită de zei, de a oferi sacrului sângele atât de necesar supraviețuirii lumii. Culturile mezoamericane, prin promovarea unui *homo religiosus* pur, oferă spectrul unui analize constructive pentru iradierea esenței sacrului. Sistemul sacrificial este mai mult ca o simplă componentă a fenomenului religios, este catalizatorul între politic şi divin, care, în final, ar putea fi privite ca o bifurcare asimptotică a realității sociale.

CAPITOLUL VIII

PUTEREA POLITICĂ ŞI MANIFESTĂRILE SALE

Principalele aspecte pe care le semnalez, în acest capitol, vizează tipul relațiilor stabilite în cadrul interacțiunii sociale – raporturile dintre *in-group şi out-group*, respectiv formele de includere şi de excludere prin categorizare şi stereotipizare. În acest sens, voi face referire la o serie de teorii sociologice: interacționismul simbolic, constructivismul lui Foucault, respectiv la cercetările recente din psihologia socială.

8.1. O perspectivă psihosocială a alterității în relaţiile sociale şi în relaţiile de putere



Analiza „alterității" porneşte de la ideea lui Robert Merton, potrivit căreia, în cadrul structurii sociale, individul dobândeşte un anumit status, îndeplineşte un anumit rol social, ghidându-se după norme şi valori, stabilite şi promovate de către diverse instituții, grupuri şi colectivități, în funcție de interese individuale sau colective (*apud* Ritzer, 2003: 23). Astfel, nu este tolerată, la nivel social, alegerea unor identități considerate conflictuale, negative, incompatibile cu viziunea anumitor instituții, iar orice abatere de la modelele identității ideale, valorizate pozitiv de către membrii grupului/societății este pedepsită, uneori chiar prin excludere. Altfel spus, individul se supune presiunii grupului sau grupurilor sociale din care face parte, dobândind o atitudine şi un comportament bazate pe teama de izolare, de privare de drepturi şi putere, respectiv de anulare a „sinelui social". Totodată, un aspect relevant pentru lucrarea de față este faptul că, în spațiul public, relațiile

dintre indivizi sunt asimetrice, caracterizate, de obicei, prin contradicții, disfuncții, tensiuni şi ambivalență. Preluând ideea lui Merton, se poate afirma că relațiile dintre *in-group* şi *out-group* sunt, de asemenea, tensionate, conflictuale, manifestate prin competiție, mai ales în raportul dintre grupurile minoritare (de obicei, valorizate negativ la nivel social) şi grupurile majoritare (valorizate pozitiv la nivel social). Principalii factori care influențează relațiile inter grupuri sunt numărul, puterea şi statusul (Neculau, Ferréol, 1996: 64). În general, aceste relații depind de o dublă categorizare, manifestată prin „eroarea ultimă de atribuire" – atribuiri favorabile *in-group*-ului şi defavorabile *out-group*-urilor (Bourhis, Leyens, 1997: 71, 88). Din acest motiv, grupurile sociale trebuie să fie, în primul rând, identificabile, cu scopul de „a asigura recunoaşterea membrilor în cadrul *in-group*-ului şi recunoaşterea lor de către membrii *out-group*-urilor, pentru a fi tratați corespunzător" (Neculau, Ferréol, 1996: 55). Exemple de mărci identitare pot fi uniforma, logo-ul, steagurile, insignele, emblemele etc.

Revenind la raportul între grupurile majoritare şi cele minoritare, remarcăm existența unei percepții stereotipizate a celor din urmă – efectul „corelației iluzorii" – caracterizată prin tendința „de a supraestima frecvența comportamentelor negative ale minorității, chiar dacă, proporțional, membrii acesteia comit acelaşi număr de conduite negative ca şi cei ai majorității" (Hamilton *apud* Neculau, Ferréol, 1996: 65). Un exemplu relevant îl constituie grupurile marginale, care apar fie prin constrângere (existența unui grup dominator, „socializare deficitară, marginalizarea unei anume subculturi, funcționare negativă a unui grup social", propagandă), fie prin metode paşnice (migrare) sau pe cale politică, militară (cucerire sau supunere). Apariția grupurilor sociale marginale „presupune permanent un sistem de valori şi norme dominante" şi atribuirea unor caracteristici de inferioritate de către grupul dominant (Neculau, Ferréol, 1996: 222-225). Din acest motiv, grupurile mari au tendința de a fi dominante şi de a se considera superioare față de cele minoritare.

În ceea ce priveşte procesul de formare a „sinelui colectiv", identitatea grupului se construieşte prin comparație socială – prin procese de asimilare şi diferențiere – sau chiar prin competiție

socială (Turner *apud* Bourhis, Leyens, 1997: 137). Ambele fenomene generează, adesea stereotipuri – pozitive pentru *in-group* şi negative pentru *out-group*. În lucrarea „Natura prejudiciului", Gordon Allport consideră faptul că stereotipurile sunt, în general, credințe exagerate asociate cu anumite categorii justificative, fiind un fel de suprageneralizări, izvorâte dintr-o situație reală (1958). Acestea apar pe baza unor „convingeri simpliste şi exagerate privind un grup, dobândite, de regulă, prin simțul comun de mâna a doua şi rezistente la schimbare" (Constantinescu, 2000: 185-186). În general, portretul „celuilalt" este construit şi stereotipizat pe mai multe dimensiuni: (1) fizică („fizionomia reflectă sufletul"; de exemplu, evreii au nasul coroiat, buze groase, perciuni etc.), (2) profesională (de pildă, „evreul cămătar", „evreul negustor", „evreul cârciumar"), (3) morală şi intelectuală (chiar şi caracteristicile aparent pozitive dobândesc conotații negative – inteligența evreului este asociată vicleniei sale), (4) mitico-magică („evreul vrăjitor") şi (5) religioasă (evreii sunt „ucigaşii lui Hristos") (Oişteanu, 2004).

O consecință frecventă a stereotipurilor este etnocentrismul, definit drept „poziția celor care consideră că propriul lor mod de viață este de preferat tuturor celorlalte" (Herskovits *apud* Ferréol *et al.*, 1995: 69). Etnocentrismul se bazează, deci, pe o puternică identificare a individului cu grupul său şi pe certitudinea superiorității valorilor şi idealurilor sale (cum se întâmplă şi în cazul ideologiei naziste). Altfel spus, este o atitudine asumată în raport cu propriile norme prin care judecăm pe celălalt (individ sau grup). De asemenea, stereotipurile pot genera discriminare, care, bazată pe categorizări fizice ori biologice, poate da naştere rasismului (în Germania nazistă, rasismul ajunge o ideologie politică).

O altă formă de diferențiere şi, în acelaşi timp, de excludere a *out-group*-urilor o constituie etichetarea. Procesul de etichetare implică existența unor relații de putere între indivizi/ grupuri, în sensul că actorii sociali puternici au capacitatea de a influența modul în care sunt percepute şi tratate anumite categorii de oameni (Moncrieffe şi Eyben, 2007: 2-3). În general, etichetarea se realizează prin numire (*naming*). Dacă acest proces este oficial (*official naming*) (Bourdieu, 2005: 239-241), consecințele pot fi pozitive, asigurând legitimitate în spațiul public şi impunerea propriei viziuni, sau

negative, defavorizând anumite grupuri – de exemplu, evreii erau numiți „şobolani" sau „insecte" în timpul regimului nazist, în timp ce germanii sunt incluşi în categoria Arianului-Supraom.

Din perspectivă constructivistă, Michel Foucault lansează ipoteza că actorii sociali comunică în limitele unui regim discursiv, situație care depinde de regimul politic. Orice regim discursiv depinde de relațiile de putere existente între grupurile care intră în contact (*apud* Beciu, 2009: 40-41). Într-o abordare critică a interacțiunii sociale, Bourdieu confirmă teoria lui Foucault, arătând că, de obicei, puterea este de tip simbolic, permanent actualizată, şi implică atât cunoaştere, cât şi recunoaştere din partea actorilor sociali (Bourdieu, 2005: 40-46). Orice câmp social este construit pe baza unor relații de putere, generate de competiția socială, iar comunicatorii adoptă acele poziții convenabile pentru ei, în funcție de resursele materiale şi simbolice care le sunt puse la dispoziție. Astfel, actorii sociali depind de diverse tipuri de capital (economic, educațional, social, lingvistic, simbolic etc), capabile să justifice şi să creeze legitimitate, poziții superioare, criterii de interpretare sau modalități de ierarhizare. Bourdieu susține că, din aceste motive, orice tip de capital are o dimensiune simbolică şi reproduce practici de ierarhizare, excludere, inegalitate, dominație, definind, astfel, structura socială (*apud* Beciu, 2009: 45). De asemenea, câmpul social include convenții, norme, practici formale şi tacite care sancționează, exclud sau recompensează actorii sociali. În viziunea autorului, o modalitate eficientă de impunere a propriei concepții despre viață, o constituie cenzura, deci alterarea parțială sau totală a vizibilității versiunilor concurente, respectiv sancționarea acestora sau reducerea la tăcere a agenților care le promovează (Bourdieu, 2005). La nivel politic, cenzura presupune supravegherea şi, în unele cazuri, interzicerea ideilor negative, nefavorabile pentru un anumit regim, ceea ce implică, totodată, favorizarea propriei propagande. Altfel spus, cenzura se caracterizează prin limitarea accesului la informație, prin „uciderea" alternativei. De regulă, „cenzura este construită pe baza unor legi şi norme şi controlează, cel puțin pe termen scurt, câmpul ideatic al cetățenilor" (Teodorescu, 2007: 216-218).

Din perspectivă politologică, consider că orice ideologie cuprinde o teorie a identității şi se conturează pe o anumită ierarhie de valori,

însuşindu-şi, de cele mai multe ori, diferenţieri instituite la nivel social. Pentru a domina pe plan politic, o metodă care s-a dovedit eficientă, mai ales în cel de-al doilea război mondial, o constituie identificarea sau crearea unui duşman colectiv, considerat vinovat de prăbuşirea cetății sau de eşecurile repetate ale unui popor. Este de preferat ca acest duşman să se afle în proximitatea teritoriului ocupat de respectivul popor şi să fie parte a unui grup social etichetat negativ, de obicei marginalizat prin constrângeri fizice şi psihice. În aceste condiții, relațiile de putere manifestate în câmpul social sunt legitimate şi justificate prin ideologia politică, iar raportul dominație-supunere este instituționalizat şi recunoscut de către toți membrii grupului dominant.

8.2. Personalizarea puterii politice şi sacrul

Sacrul a jucat un rol decisiv în configurarea noilor structuri ale imaginarului colectiv şi social prin fenomenul de personalizare a puterii. Nevoia omului de religie şi de autoritate supranaturală a întărit coeziunea de grup a indivizilor sub forma unei comunități sacre, legitimată prin autoritatea teocratică a puterii. Raportarea omului la o forță divină misterioasă s-a instituit ca o formă de supunere şi admirație pentru o lume cu un sistem de valori superioare.

De-a lungul istoriei, transformările şi evoluția cuplului categorial: „putere politică-sacru", poartă amprenta unui dualism consecvent, pe care antropologia îl identifică încă din timpurile Genezei. Primele forme de personalizare iau naştere din intervenția divinului, ca autoritate, în viața oamenilor. Puterea politică are întotdeauna o componentă sacră: „pentru că orice societate îşi afirmă dorința de eternitate şi de întoarcere la haos prin propria moarte" (Balandier, 1998: 121). În toate aceste forme de manifestare a puterii se regăsesc cele mai profunde elemente imuabile care au generat nevoia de admirație, de respect, de legitimitate şi consens, atât de necesare unei vieții comunitare.

Pentru a defini clar raportul între putere şi sacru este necesar să cunoaştem complexitatea fenomenului de personalizare a puterii politice. „Prin personalizarea puterii se înțelege acea practică adoptată de o comunitate de a se servi de o persoană sau chiar de

numele unui individ ca de o etichetă sau de un fanion pentru a desemna forța şi prestigiul misterioase pe care acea persoană sau individ le conferă acestei puteri" (Frigioiu, 2004: 11). Subiectul uman rămâne comun ambelor fenomene de instituționalizare politică şi de personalizare. Conform opiniei lui Roger Schwarzenberg, în epocile agitate, personalizarea puterii este metoda optimă în situațiile de criză (1977: 291-292). În acest caz, liderul politic îşi face intrarea în spațiul public prin depăşirea cadrului instituțional, în vreme ce liderul politic democratic se retrage din scena politică, rămânând în spatele vieții instituționale cu care acesta se identifică.

Personalizarea puterii se accentuează în perioada monarhiilor elenistice din secolele VI - IV î.Hr. şi devine marcantă în perioada instituțiilor republicane (509-27 î.Hr.) (Frigioiu, 2004: 26). Autoritatea provenea din sincretismul etico-politico-religios, fiind determinantă în acapararea maximă a puterii, fie că vorbim de Orientul Antic, de vechii romani sau de precolumbieni. În cazul egiptenilor, faraonul era fiul sau fratele Soarelui, la vechii chinezi împăratul era fiul Cerului *Huang Di,* iar la azteci, regele era fratele zeilor cereşti etc. Legitimitatea sacră oferea suveranului o personalizare a puterii incontestabilă, iar în unele cazuri, acesta ajungea zeu pe viață.

În creştinismul occidental, legitimitatea teocratică s-a transmis sub alte forme. Regii sau împărații îşi justificau legitimitatea prin conservarea tradițiilor veterotestamentare. Regele David era uns şi considerat trimisul lui Dumnezeu pe pământ. „Au venit toți bătrânii lui Israel la rege în Hebron şi a încheiat cu ei regele David legământ în Hebron înaintea Domnului; şi au uns pe David rege peste tot Israelul" (Regi II, 1994: 5,v.2). Noul rege este locțiitorul lui *Iahve* pe pământ, care se identifică, prin supunere şi conduită, cu imaginea-copie a lui Dumnezeu, arhontele sau liderul transcendent al poporului. Aşezarea tronului într-un loc mai înalt față de celelalte scaune şi obiecte reprezintă, ierarhic, locul de prim rang pe care regele sau împăratul îl ocupă imediat după Dumnezeu. Alesul este „unsul Domnului", la care supuşii se închină ca imagine a lui Hristos pe pământ. Sceptrul este semnul puterii divine care separă apele Mării Roşii sau pedepseşte pe închinătorii la idoli; mantia reprezintă sacralitatea spațiului dintre Cer şi Pământ, iar coroana este simbolul Cerului şi a stelelor peste care domneşte Dumnezeu. Hierofania investiturii leagă politicul de reprezentantul sacru.

8.3. Personalizare şi personalitate politică

Personalizarea este în strânsă corelație cu personalitatea politică, iar, în funcție de acest criteriu, fenomenul de suprapersonalizare poate fi abordat ca proces instituit prin concentrarea puterii în mâinile unei singure persoane. Personalitatea reprezintă suma unor trăsături individuale (caracter, temperament, nevoi, reflexe, interese, experiențe anterioare), aptitudini care formează un tot unitar. Ansamblul acestor trăsături specifice formează individualitatea prin care acesta acționează (Măgureanu, 1997: 112). Unicitatea personalității este garantată de trăsăturile bio-psihice şi genetice care se identifică prin prezența unor calități unice şi excepționale.

Personalitatea politică nu poate fi niciodată un produs finit doar de tehnicile de marketing politic sau de alte mijloace de cosmetizare a imaginii politice. Pentru a ajunge la o definiție a personalității, o metodă eficientă este aceea de a lua în considerare premisele de bază ale caracteristicilor sale. Conform acestor premise, psihologul american Gordon Allport formulează următoarea definiție: „personalitatea este organizarea dinamică în individ a sistemelor psihofizice care determină ajustările sale particulare la mediul său"(1937: 48). Aceste ajustări particulare au întotdeauna o valoare unică şi irepetabilă; omul dobândeşte, prin această calitate, o natură sacră. Unicitatea şi sacralitatea ființei umane în creştinism se regăsesc în expresia „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", principiu compensator care justifică clar superioritatea speciei umane față de celelalte specii. Personalitatea este, deci, în directă legătură cu moralitatea umană. Fie că o numim cauză biologică sau genetică sau un dat al comportamentului individual în raport cu celălalt, această diversitate, ca şi în natură (teoria fractalilor) confirmă legea fundamentală a Creației. Aşa cum nu există două puteri perfect egale între doi indivizi, tot aşa nu pot exista două personalități identice. Din definițiile prezentate rezultă următoarele caracteristici ale personalității:

- caracteristica asemănării cu Divinitatea şi a diferențierii, prin natura biblică, exprimată în sacralitatea şi unicitatea ființei umane;
- caracteristica devenirii. Personalitatea este un proces continuu de formare şi maturizare, atingând dimensiuni complexe într-un context istoric dat;

- temporalitatea, mai exact limita vieții fizice a unei persoane şi atemporalitatea, prin amprenta lăsată în memoria sau în imaginarul colectiv;
- dimensiunea educațională individuală care contribuie decisiv la anvergura culturală a personalității;
- amprenta comportamentală este conferită de temperamentul şi caracterul personalității;
- caracteristicile genetice şi cele de mediu (natura şi societatea în care s-a format un individ) participă şi influențează trăsăturile generale şi particulare ale personalității sale;
- vocația personalității rezultate din aspectul fizic, abilități excepționale etc.

Vârfurile de suprapersonalizare atinse în istorie, prin prezența unor personalități marcante, se datorează nu numai întâmplării ci şi contextului social respectiv. Calitatea individuală a liderului şi relațiile sale cu ceilalți actori sociali au convertit voința comună într-o putere uriaşă, capabilă să genereze chiar şi o revoluție. Liderul este persoana care urmăreşte realizări practice în idealuri şi principii nobile (Neculau, Visscher, 2001: 333). Puterea reprezintă, aşadar, o relație socială, în cadrul căreia, actorii, cel puțin la nivel teoretic, posesori ai unor capacități fizice şi intelectuale diferite față de oameni obişnuiți, influențează comportamentele şi acțiunile celorlalți. Influența vine dintr-un singur sens, de la cel care deține o putere mai mare spre cel cu o putere inferioară. Asemeni unui joc, în care sportivul mai abil conduce ostilitățile şi impune partenerului majoritatea mutărilor şi dificultăților, liderul nu poate face abstracție de mişcările imprevizibile ale majorității. Puterea este o relație socială care implică tranzacția, competiția, supravegherea şi tatonarea reciprocă a actorilor sociali.

Legitimitatea este considerată, din punct de vedere sociologic, un proces prin care: „o putere – de tip charismatic, tradițional, birocratic sau rațional-legal – este recunoscută şi acceptată de către membrii unei comunități" (Ferreol, 1991: 126). Legitimitatea, față de legalitate, presupune consensul obținut din acordul părților interesate în alegerea unei persoane care să-i reprezinte. Legalitatea se limitează la caracterul juridic al puterii, fără consensul unor

părți participante. În monarhiile ereditare, situația era diferită: succesorul tronului se legitima prin dreptul sângelui sau al osului domnesc, drept legal de a conduce conform tradiției; legitimitatea se justifică prin autoritatea sacră a înscăunării de către Papă sau Patriarh, după caz. Ritualul încoronării ajungea la apogeu în momentul aşezării coroanei regale de către reprezentantul Bisericii, acțiune-cheie care conferea noului uns legitimitatea în fața supuşilor. Procedeul legitimității se consuma prin hierofania încoronării în raport cu Divinitatea şi nu cu poporul care asista pasiv la întreaga scenă. Privirea noului uns era mereu îndreptată către cupola Bisericii, către Cer, după care coboară către popor. În acest spirit, sociologul german Weber distinge trei tipuri de dominație legitimă, în funcție de sursa care o validează:

- dominația legal-rațională;
- dominația tradițională;
- dominația charismatică (Weber, 1992: 9).

Toate cele trei tipuri de legitimitate interferează în mod frecvent şi se pot succeda, în funcție de contextul istoric şi de preferințele temporale ale poporului. Dominația legal-rațională se bazează pe: „credința în legalitatea reglementărilor hotărâte şi a dreptului de a da directive al celor care sunt chemați să exercite dominația prin aceste mijloace" (Măgureanu, 1997: 61). Indiferent dacă reglementările îi favorizează sau nu pe guvernați, ei se supun din respect față de lege, ca instrument al ordinii raționale; indiferent dacă îi agreează sau nu pe cei aflați la putere, îi acceptă pe aleşi în numele dreptului de a guverna (de obicei, un drept întemeiat pe o procedură şi pe o regulă de accedere la demnitățile politice: de exemplu, votul). „Temeiul legitimității este oricând îndoielnic, susceptibil de a fi obiectul criticii; astfel, dreptului ereditar i se poate reproşa că este irațional pentru că îl legitimează şi pe idiot şi pe cel lipsit de caracter; alegerile prin majoritate sunt îndoielnice, întrucât sunt parțial condiționate de eroare şi întâmplare, de efectele momentane ale sugestiei de masă. Iată de ce orice tip de legitimitate este permanent supus primejdiei. Intelectul îl poate foarte uşor contesta" (Jaspers, 1986: 270). Observația filozofului Karl Jaspers este întemeiată în special în disputa legitimității dintre rege şi preşedinte, o dezbatere care a

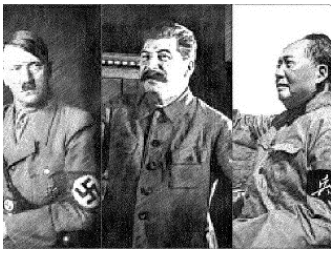
dominat şi a provocat numeroase discuţii pasionale cu privire la alegerea celei mai bune forme de guvernământ. Critica lui Jaspers are, însă, reversul şi anume argumente pro monarhice care ţin de stabilitate, integritate, înţelepciune etc, calităţi corespunzătoare unui rege luminat şi onorat de o întreagă naţiune.

Dominaţia tradiţională a legitimităţii se întemeiază pe credinţa în „sfinţenia tradiţiilor valabile dintotdeauna" şi implicit pe credinţa în guvernanţi în numele tradiţiei. Legitimitatea se sprijină pe încrederea poporului în calităţile naturale şi în cele pe care providenţa le-a dăruit conducătorului. Conducătorul este considerat un erou, un spirit viu al naţiunii şi, totodată, un trimis al lui Dumnezeu.

După Hegel, legitimitatea istorico-tradiţională are o construcţie de gândire similară. Fiul regelui devine, la rândul său, o prezenţă sacră prin faptul că sângele rămâne elementul de transmisie al sacrului, legitimând astfel viitorul succesor la tron. Fiul regelui devine uns al Domnului doar datorită legăturii directe de rudenie cu părintele său. De multe ori, moştenirea tronului nu era un act paşnic, multe dinastii având o viaţă scurtă datorită polemicii între legitimitatea teocratică garantată de unicitatea revelaţiei şi legitimitatea de rudenie care reprezenta o sursă de conflict între rudele moştenitoare. În cazul în care regele sau împăratul era poligam, cu mai mulţi copii, transmisia puterii se consuma printr-un conflict violent între succesori. În plină boală, Irod cel mare, regele Iudeei (37-4 î.Hr.) şi-a executat cei trei fii, doar pentru că i-ar fi bănuit că îi aşteaptă moartea pentru a pune mâna pe putere. Fiecare mamă lupta pentru ca fiul ei să devină unicul moştenitor. Constantin cel Mare (Gaius Flavius Valerius Aurelius Constantinus 274-337 d.Hr.), eroul legitim al creştinismului timpuriu, a ordonat ca soţia sa, Fausta, să fie ucisă prin opărire, iar fiul său cel mare Crispus să fie otrăvit pentru că împreună ar fi complotat la detronarea sa. Într-un pulseu de nervi, Ivan cel Groaznic (1530-1584 d.Hr.) îşi omoară fiul cu bastonul său cu vârf de fier, iar Petru cel Mare (1672-1725 d.Hr.) şi-a torturat fiul până la moarte cu propriile sale mâini. La fel, există şi copii care şi-au ucis părinţii, în cazul lui Alexandru cel Mare (356-323 î.Hr.), acesta jucând un rol important în asasinarea tatălui său Filip al Macedoniei. Ţarul Alexandru I (1777-1825 d.Hr.) a participat într-un complot care a

condus la asasinarea tatălui său, nebunul Pavel I. Împăratul Roman, Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus 37-68 d.Hr.) îşi ucide propria sa mamă, Agrippina, acuzând-o de trădare împotriva sa, iar exemplele pot continua.

Procesul de personalizare trebuie urmărit şi în cadrul dezvoltării individului politic încă din primele etape ale copilăriei sale. Tendința copilului de a idealiza lumea, de a-şi imita părinții, apoi prietenii şi propriul anturaj va fi marcată ulterior de nevoia de admirație a eroilor, a vedetelor, a starurilor şi a unor personalități diverse din panteonul vedetelor lumii sale. Influența mediului social şi a mediului politic contribuie la o reinventare a lumii prin vectorii ideali de imagine sau la o proiectare a unui absolut care se fixează în sisteme puternice de credință. Armele imaginarului devin imbatabile atunci când se regăsesc în centrul sistemelor de credință (religie, ideologii sau dogme). Identificarea copilului cu tatăl său, iar, mai târziu, cu un anume erou sau idol reiterează prezența unor personalități sub forma unor imperative de urmat, cu un impact puternic asupra viitorului om politic. Procesul, odată finalizat, se transformă într-o luptă acerbă care defineşte majoritatea personalităților istorice sau într-o pasiune hrănită de o ambiție demonică pentru putere.



Suprapersonalizarea puterii în cazul marilor lideri, (Hitler, Lenin, Stalin, Mao) s-a declanşat în jurul unor personalități în general nonconformiste. Acest tip de lider: „este perceput (...) ca un Salvator pentru că instaurează ordinea, elimină şomajul, eliberează poporul de robia colonială sau internă, asigură noile cadre ale dezvoltării şi dreptății sociale. Drept recompensă, poporul îi adulează pe aceşti lideri, conferindu-le calități extraordinare" (Frigioiu, 2007: 28). Admirația maselor generează un cult al personalității într-un spectacol grotesc al manifestării puterii politice. În regimurile totalitare, cultul personalității s-a transformat într-o religie ideologică în mâinile unor personaje care au însângerat secolul XX. Originea acestui fenomen datează încă din epoca primitivă. Şeful de trib, în intenția de a-şi apăra bunurile acumulate, în special femeile şi teritoriul a apelat adesea la autoritatea funcției şi la imaginea sacră

a personalității sale net superioare celorlalți. Legitimitatea sa trebuia să iasă din normalitate. În urma tendințelor de credibilitate excesivă, liderii au fost identificați cu persoana sacră.

Liderii totalitari au întruchipat dumnezeirea puterii, anulând religiile contemporane după criteriul invidiei şi al neputinței de a le manipula. Hitler a promis poporului german un nou *Reich* pe o mie de ani, înlocuind creştinismul cu o credință în vechii zei nordici. Tot el a încercat să instaureze o lume nouă bazată pe conceptul geopolitic al *lebensraum*-ului (spațiul vital). Tentativa reprezintă propria sa mască narcisistă sub care se ascundeau ambiții demiurgice ridicole. În mod paradoxal, între lider şi popor s-a format un tip de relație incestuoasă. La rândul său, poporul exercită o forță teribilă care exaltă la maximum slăbiciunile narcisiste ale unui lider, atingând dimensiunile unui „supraom", asemenea zeilor, în schimbul unei construcții escatologice a fericirii pe termen nelimitat. Pierderea echilibrului a distrus orice şansă de a integra în ideologia sa un *Weltanschaung* realist în scopul încheierii unui pact al armoniei şi al stabilității sociale. Hitler îşi calculează bine paşii, dar nu sesizează greşelile comise în relația sa cu masele. Atacând rolul bisericilor considerate simple centre de manipulare ale istoriei, acesta a cerut indirect națiunii sale să-l considere un zeu cu puteri providențiale. În realitate, Hitler nu avea nicio credință, nebunia sa fiind diagnosticul unei personalități paranoice. Mintea sa a generat o alternativă ingenioasă: partidul-biserică la care poporul religios se va închina. Hitler a pariat pe faptul că zeii şi religia pot fi înlocuite oricând, schimbând religiile clasice cu alți dumnezei. Interlocuțiunea dintre Dumnezeu şi om a sfârşit într-o catastrofă care a provocat suferința şi dezastrul unei națiuni întregi. Din nefericire, supraper-sonalizarea a ajuns o partitură a nebuniei de a plasa un lider în centrul Universului. Într-o primă fază, nebunia şi paranoia sa au avut ca rezultat ruperea liderului de realitate, generând o patologie cronică a puterii absolute. Acest câmp magnetic al puterii generează o patologie a puterii în jurul unor forțe incalculabile, fascinante, periculoase şi în fond, fatale.

8.4. Un studiu de caz: idealuri şi himere a trei revoluţionari de profesie în istoria mişcării comuniste din perioada 1921-1924[38]

Cu ocazia recentei sărbătoriri a Centenarului Marii Uniri, în acest subcapitol mi-am propus să realizez un studiu de caz în jurul a trei personalități-cheie implicate în mişcarea comunistă din România. Relevanța studiului răspunde necesității unei radiografii psihosociale a unui fenomen politic care a marcat un popor damnat la un destin totalitar. Atitudinile şi poziționările contrare ale primilor fondatori față de proiectul România Mare decurg din năzuințele himerice cu privire la un destin comunist al țării, dar fără Transilvania.

La nivel politic şi juridic, primul partid comunist din România a apărut prin acceptarea celor 21 de condiții, cunoscute sub numele de tezele lui Zinoviev. Prin acest document, mişcarea şi-a asumat o poziție profund antiromânească. Dincolo de aspectele şi datele istoriografice, mişcarea comunistă merită şi o analiză liderologică a personalităților. În acest scop, m-am axat pe analiza a două direcții de cercetare:

- o analiză a documentelor şi biografică a unor personalități care trec prin metamorfoze ideologice generate de contextul istoric şi politic din perioada interbelică;
- o analiză ideologică şi liderologică a partidului în raportul între lideri şi Comintern în perioada 1921–1923.

În literatura postdecembristă de specialitate au apărut numeroase cărți, studii, rapoarte şi evaluări cu privire la fenomenul totalitarismului românesc. Comunismul românesc pare a fi imaginea unui tablou suprasaturat de păreri contradictorii. În anul 2006, a apărut celebrul *Raport final*, un proiect fabulos controversat inițiat de fostul preşedinte Traian Băsescu. Este însă corect, din punct de vedere ştiințific, să impunem în titlu termenul „final", anulând dreptul oricărei persoane de a emite alte păreri?

[38] Subcapitolul conține anumite părți modificate şi adaptate cu acordul meu şi al coautorului Cătălina Fitzek din articolul: Fitzek, Sebastian**;** Fitzek, D. Cătălina (2017). The chimeric personalities of three professional revolutionaries in the history of the communist mouvement (1921-1924), în *Journal of Community Positive Practices,* nr. 2/2017, pp. 17-30.

Majoritatea răspunsurilor au declanşat o avalanşă de critici din partea unor istorici şi cercetători de renume ca Florin Constantiniu, Gheorghe Buzatu, Daniel Barbu, Ciprian Şulea, Michael Safir, Adrian-Paul Iliescu etc. Ambiția din titlul proiectului s-a lovit de complexitatea unui subiect inepuizabil şi dificil de tratat într-o singură versiune.

O altă dificultate vine din partea intelectualilor români care nu reuşesc să se pună de acord cu privire la o imagine unitară a acestui fenomen. Divergențele de opinii interminabile pe acest subiect au devenit o cutumă românească în care orgoliile se încrucişează la nesfârşit. Ca atare, demersul meu ştiințific a fost orientat spre o cercetare istorică. În acest spirit, am demarat o analiză documentară a dosarelor prezente în Arhivele Naționale ale Statului, un tezaur de mărturii ale unei lumi recent dispărute. În prima fază, am analizat o parte din dosarele Siguranței din perioada 1919 – 1945. În a doua fază, am analizat o parte din arhivele Cominternului, sub forma unor copii îndosariate, iar în a treia fază, am consultat câteva studii secundare aparținând altor cercetători.

Este un fapt notoriu că primele conflicte între liderii comunişti şi autoritățile statului român au început înainte de înființarea partidului. O primă cauză ar fi caracterul antinațional al mişcării, celelalte două cauze fiind determinate de afilierea necondiționată a partidului la Internaționala a III-a şi de subordonarea directă a partidului față de Comintern şi Moscova. Subordonarea partidului față de o autoritate străină a implicat din start o dilemă cu privire la conceptul de partid politic.

Se impune mai întâi o scurtă precizare în legătură cu data naşterii Partidului Comunist din România pentru a clarifica o problemă legată de schimbarea calendarului iulian cu cel gregorian, ceea ce a creat un decalaj de 13 zile. Schimbarea calendarului a fost decretată în Monitorul oficial nr.274 din 6 martie 1919 (6, 115). Astfel, se explică faptul că Revoluția bolşevică din Rusia a fost mutată din 25 octombrie la 7 noiembrie. Cu toate acestea, Partidul Comunist Român a continuat să-şi sărbătorească naşterea sa tot pe stilul vechi, la data de 8 mai, în loc de 21 mai.

La câțiva ani de la Marea Unire, la 8 mai 1921 (după vechiul calendar), a avut loc primul Congres al Partidului Comunist Român.

„La 8 Mai 1921 a avut loc la Bucureşti congresul care a consfinţit transformarea Partidului Socialist în Partidul Comunist Român" (Frunză, 1990: 26-27). Afirmaţia este aproape corectă cu excepţia faptului că noul partid s-a creat prin ruptură şi nu prin transformare. Scindarea a fost posibilă datorită unui nucleu dur al radicalilor care au acceptat imediat cele 21 de condiţii (Cioroianu, 2007: 20). „Cu excepţia lui Gheorghe Cristescu, primul secretar general al Partidului Comunist interbelic, toţi cei care i-au succedat în funcţie au fost etnici neromâni, aspect subliniat în majoritatea covârşitoare a lucrărilor dedicate istoriei comunismului interbelic. În afară de Al. Danieluk-Ştefanski, ceilalţi proveneau din rândurile minorităţilor, dar se născuseră în provinciile unite cu Vechiul Regat în 1918 şi au avut cetăţenia română (Elek Kőblős şi Ştefan Foriş în Transilvania, Vitali Holostenco în Basarabia, Boris Ştefanov în Cadrilater)" (Diac, 2014: 125). Caracterul prosovietic al P.C.d.R. şi teama societăţii româneşti faţă de ruşi au generat o ruptură nepopulară. Ca dovadă, din peste 45.000 de membri PSD, P.C.d.R. a ajuns, în 1922 la doar 2000 de membri (Denize, 2000: 3). În următoarea analiză, am ales trei exemple de personalităţi marcante care au format şi au sprijinit un partid antinaţional, la scurt timp după Marea Unire.

a. Povestea unui revoluţionar de profesie: Pavel Tcacenco

Un artizan important al acestei schisme a fost mai puţin cunoscutul Pavel Tcacenco (cetăţean român de etnie rusă cu numele său real Iakov Antipov, născut în 1901 în Transnistria), lider al facţiunii comuniste din PSD, fondator important al mişcării comuniste din RSS Moldova şi fondator legendar al PCdR. Participant şi martor al Revoluţiei bolşevice, Pavel Tcacenco este ales, în 1919, secretar al comitetului comunist din Chişinău. Influenţa sa importantă asupra mişcării comuniste din România a fost determinată de politica moscovită a Cominternului precum şi de relaţia sa cu jurnalistul Alecu Constantinescu, un important lider comunist din Bucureşti. La 6 august 1920, contactul dintre cele două organizaţii a fost întrerupt de arestarea lui Tcacenco,

condamnat la moarte în lipsă, la Chişinău. Fugind la Iaşi, la scurt timp, Tcacenco devine membru şi lider de marcă în gruparea comunistă din PSD, influențând decisiv scindarea şi constituirea noului partid. În martie 1921, Tcacenco devine membru al Comitetului Central, dar este arestat pe 26 martie 1921 şi judecat în Procesul din Dealul Spirii (Pleşa, 2014: 36), unde este condamnat pentru un an alături de Gheorghe Cristescu, (primul secretar general al PcDR), Elek Kőblős, Mihai Gheorghiu Bujor, Moscu Kohn şi de alți 267 de comunişti, acuzați de trădare prin afilierea noului partid la Internaționala a III-ea. Acuzarea era motivată de acceptarea celor 21 de condiții impuse de Comintern şi, mai ales, de punctul 12 în care se cerea ca membrii partidului să acționeze legal sau ilegal în interesul dictat de Moscova, punct considerat de procurori a fi un atac direct asupra suveranității naționale. În timpul procesului, Tcacenco recunoaşte că a distribuit materiale de propagandă comunistă dar neagă orice afiliere cu anarhistul Max Goldstein, care ar fi condus un atac criminal asupra Senatului. În cele din urmă, tânărul activist fuge din țară şi se refugiază la Praga unde lucrează pentru Comintern. Revenind în țară, pentru a organiza Blocul muncitorilor şi al țăranilor împreună cu Timotei Marin şi Boris Ştefanov, aceştia toți sunt din nou arestați la 15 august 1926 şi închişi pentru trădare împotriva intereselor naționale. La scurt timp, Tcacenco evadează cu ajutorul comuniştilor din Chişinău, dar este prins mai târziu, fiind torturat şi împuşcat la granița cu Uniunea Sovietică. Propaganda oficială comunistă a considerat că activitatea ilegalistă, tortura şi moartea lui Pavel Tcacenco sunt dovezi de martiraj ale unui model de urmat pentru orice „revoluționar de profesie". Ucis la vârsta de 25 de ani, imaginea sa devine un reper al luptătorului comunist autentic prin următoarele obiective şi caracteristici fundamentale:

- fiu de muncitor feroviar din Smolensk, statut care asigura originea sănătoasă a cadrelor;
- student în drept, temporar la Petrograd, unde se înscrie şi participă la Revoluția bolşevică din octombrie - noiembrie, statut care legitimează condiția sa de revoluționar de profesie;
- membru activ şi agent al Cominternului;

- arestat şi condamnat, de mai multe ori, în România şi RSS Moldova pentru activități ilegaliste;
- membru fondator al PCdR;
- torturat şi ucis pentru interesele Cominternului.

Viața sa scurtă poate fi considerată un fragment obişnuit din perioada interbelică, o perioadă tulbure, în care România Mare, recent formată, cu un sistem politic fragil, încearcă să facă față unor provocări necunoscute. Pe de altă parte, mişcarea comunistă a devenit o atracție utopică pentru filo-ruşii dornici de a sluji idealurile Cominternului, deşi, aceştia nu cunoşteau pericolul nisipurilor mişcătoare din spatele unor promisiuni ideologice.

Pavel Tcacenco este prototipul unui tânăr introvertit; la fel ca Nicolae Ceauşescu, lipsit de orice talent oratoric, dar care se remarcă prin ambiția sa prometeică hrănită de iluzia himerică a unei ideologii descoperite şi învățate pe traseul inițiatic spre Sankt Petesburg. Doreşte să facă Dreptul, după modelul lui Lenin, citeşte şi ajunge să creadă în modelul habotnic al revoluționarului de profesie. Înrolarea sa în Comintern confirmă gradul înalt de acțiune, adeziune şi convingere ale unui tânăr, uşor de manipulat, datorită lipsei sale de experiență. Relația sa acidă cu autoritățile române a degenerat într-o luptă absurdă şi periculoasă pe care tânărul Pavel Tcacenco a pierdut-o, ratând astfel şansa de a înțelege că lupta sa era imaginară, servind un ideal compatibil cu regimul sovietic şi incompatibil cu patria în care s-a născut. Caracterul antiromânesc al Cominternului era vizibil, cu toate acestea este inexplicabil faptul că unii tineri s-au lăsat ademeniți de iluzii periculoase. Citez un alt exemplu de intelectual român care alunecă în acelaşi abis antinațional.

b. Petre Constantinescu-Iaşi, prototipul oportunist al intelectualului comunist român

Printre alte figuri importante ale membrilor fondatori ai PCdR-ului îl regăsim pe profesorul şi istoricul Petre Constantinescu-Iaşi, devenit ministru al Propagandei în 1945, membru al Academiei Române în 1948, şi director al Institutului de Istorie „Nicolae Iorga" din Bucureşti. Preocupat de vechimea sa în istoria partidului comunist, Petre Constantinescu-Iaşi

Petre Constantinescu-Iaşi

Politicianul Petre Constantinescu-Iaşi

a depus mai multe memorii cu privire la modificarea unor date cu privire la biografia sa. „Într-o serie de memorii înaintate Secretariatului Comitetului Central al PMR şi Comisiei Controlului de Partid, el cerea ca vechimea în partid să i se recunoască încă din anul 1920!" (Cioroianu, 2014: 127). Acceptarea acestui an preceda apariția PCdR, numele său ajungând să fie legat de întemeierea partidului prin acceptarea celor 21 de puncte. Ar fi de mirare şi un alt aspect: Constantinescu-Iaşi este profesor universitar, predând istoria României, ca specialitate, la Facultatea de teologie din Chişinău; cu toate acestea, ajunge să colaboreze cu anumite proiecte antinaționale ale Cominternului. Mai mult, în 1934 a devenit membru fondator al organizației Amicii URSS. Cum a putut un profesor universitar de istorie să accepte cele 21 de puncte? „Constantinescu-Iaşi susținea că încă din anul 1920, pe când era profesor de Istorie la Iaşi şi totodată membru (de doi ani) al Partidului Social Democrat, luase legătura cu grupul comunist din PSD, condus de Tcacenco, iar mai apoi, la congresul de constituire a PCdR din mai 1921, el fusese desemnat raportor într-una dintre zilele congresului şi prezentase poziția partidului în problemele presei şi propagandei." (Cioroianu, 2014: 127-128). Vechimea şi veridicitatea declarațiilor sale au fost confirmate în Raportul Comisiei Controlului de Partid din 1965, care a ajuns la următoarea constatare: „*Considerăm că cererea sa este îndeplinită şi propunem Biroului Politic al CC al PMR să-i stabilească stadiul în partid din 1921*" (ANIC, colecția 53, dosar C-156, vol.1, fila 2). Dincolo de această dezbatere apare următoarea dilemă: dacă prin determinism ne explicăm de ce Pavel Tcacenco este mai mult filo-rus decât filo-român, Petre Constantinescu-Iaşi pare a ieşi complet din aceste tipare. Fiu al institutorului Gheorghe Constantinescu, etnic român născut la Iaşi, educat şi crescut în stil vechi, profesor de istorie la o facultate de teologie, Petre Constantinescu-Iaşi acceptă pactul cu planurile Cominternului şi critică alipirea Transilvaniei cu ocazia Marii Uniri. Insistența recunoaşterii vechimii sale în partid, încă din anii 1920-1921 demonstrează cu nonşalanță faptul că a fost un oportunist. Citirea celor 21 de condiții este suficientă pentru a înțelege motivul pentru care semnatarii PCdR urmăreau interese străine.

Constantinescu-Iaşi este un caz atipic complex, dificil de tipologizat. Profesor de istorie, socialist, iar apoi, comunist convins,

încă din perioada Cominternului, el s-a poziționat împotriva Marii Uniri. Persoana sa întruchipează prototipul unui intelectual comunist român. Jurnalist, adept al propagandei sovietice, Constaninescu-Iaşi face imediat un recul în momentele dificile ale perioadei ilegaliste, dezicându-se de orice legătură cu PCdR-ul. Arestat în 1934, profesorul a negat vehement orice conexiune cu propaganda bolşevică a Cominternului, declarând că domnia sa a luptat doar împotriva fascismului. Peste 20 de ani, sub umbrela PCR, Constaninescu-Iaşi revine în forță cu o istorie diferită, pretinzând că a fost membru fondator al PCdR-ul încă din anii 1920, an în care partidul era inexistent. Mărturiile sale contradictorii cu privire la vechimea şi rolul său în PCdR îl fac duplicitar. „În 1934, el declara solemn că activitatea sa era una socialistă şi nicidecum comunistă. În 1954, el se revendica a fi comunist încă din primele zile ale partidului. Cele două mărturii neputând fi adevărate simultan, este clar că Petre Constantinescu-Iaşi mistificase realitatea măcar într-una dintre ele" (Cioroianu, 2007, p.129). Duplicitatea sa se datorează contextului avantajos sau dezavantajos al celor două conjuncturi istorice. În 1934 se declară doar socialist, iar, în 1954 se declară un veşnic comunist.

c. Gheorghe Cristescu, fiul rătăcitor socialist care experimentează cu entuziasm aventura comunistă

Gheorghe Cristescu „plăpumarul" este povestea unei alte himere. Etnic român cu viziune de stânga, devine, la data de 8 mai 1921, primul secretar general al PCdR. Născut la 10 octombrie 1882 în comuna Copaci, județul Giurgiu, Cristescu este, în prima parte a vieții sale, un socialist convins. În perioada 1907-1920, este numit în funcții de conducere în Uniunea Socialiştilor din România, în Partidul Social-Democrat şi în Comisia Generală a Sindicatelor. Talentul său oratoric şi spiritul său de observație sunt rapid observate şi apreciate de Lenin cu ocazia întâlnirii de la Moscova din 1920. Întrebat de Lenin pentru ce motiv a refuzat să semneze 2 dintre cele 21 de condiții ale aderării, Cristescu povesteşte următoarele: „Nu pot vota decât ceea ce ajută dezvoltării țării mele. Şi ca să fiu mai precis: fiind primit aicea am intrat împreună cu ceilalți

delegaţi pe care i-am luat cu mine. Vă răspund la întrebarea de ce am votat contra şi vă răspund aşa: fiecare ţară îşi are condiţii obiective şi subiective de dezvoltare. O ţară e dezvoltată economiceşte, alta e înapoiată, alta e mijlocie; la intelect e la fel. Această stare m-a determinat să mă gândesc că nu mă pot juca cu situaţia organizaţiei noastre. Iar eu, ca un comandant al mişcării muncitoreşti, ştiu că acela este comandant distins care obţine cu minimum de jertfe maximum de câştig şi apoi ştim din legile evoluţiei că nu se poate face salt în necunoscut. Germinarea în pântecele maicii se face în nouă luni, iar cine încalcă această lege a firii riscă un avorton. Atunci tovarăşul Lenin mi-a spus: Tovarăşul Cristescu are dreptate. Vom lăsa fiecare partid să-şi facă munca de organizare şi propagandă conform specificului ţării sale“[39]. Critica lui Cristescu faţă de caracterul antinaţional al Cominternului este acceptată de Lenin şi chiar apreciată, motiv pentru care acesta ajunge, un an mai târziu, să fie numit prim-secretar al partidului. Poziţia sa distinctă îl diferenţiază categoric faţă de ceilalţi comunişti. Gheorghe Cristescu se aseamănă cu Lucreţiu Pătrăşcanu ca lideri mai mult socialişti decât comunişti, ei fiind cei care s-au opus unor directive cu caracter antinaţional. Istoriografia românească nu a păstrat multe date despre Cristescu în perioada 1921-1944. Totuşi, am descoperit câteva mărturii originale ale personajului redate de arheologul Iancu Moţu care m-au ajutat să-i definesc personalitatea prin câteva idei interesante privind situaţia României de după Primul Război Mondial.

Cazul Cristescu devine o lipsă de la regulă, în condiţiile afilierii sale la curentul radical de stânga, deşi comportamentul, discuţiile şi deciziile sale îl descriu mai degrabă a fi un moderat. Este singurul care refuză să semneze două din cele 21 de puncte, deşi apreciază tezele lui Lenin, cu anumite rezerve. Iată ce răspunde Cristescu în faţa judecătorilor după arestarea sa, imediat după înfiinţarea partidului: „Faptul că voim binele acestui popor, şi deci, al ţării în care trăieşte, poate să constituie un act de dărâmare a societăţii? Nu, domnilor judecători. Şi dacă dumneavoastră voiţi să ne trimiteţi

[39] Dosarul Cristescu: Asasinat politic sau crimă pasională? accesibil online la http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1254587-dosarul-cristescu-asasinat-politic-sau-crimapasionala.htm (arhivă consultată la data de 28.06.2017).

la ocnă numai pentru această dorință, dacă ocna ne primeşte, ne vom duce d-lor judecători, cu cugetul împăcat şi cu conştiința că prin sacrificarea noastră am asigurat celorlalți o viață mai bună" (Tănase, 2008: 46). Cuvântarea sa, mai mult naționalistă decât cominternistă, a convins pozitiv personalități ca Iuliu Maniu, Nicolae Iorga şi alte figuri interbelice notabile, în calitate de juriu, în procesul său de pe Dealul Spirii. Martorii susțin că Iorga a dezaprobat arestarea acestui grup, considerând actul un abuz al statului. Şi totuşi, există o dualitate contradictorie între prezența sa în zona radicală prin poziția sa de proaspăt prim-secretar ales în fruntea PCd-R şi latura naționalistă a discursului său. Caracterul său indecis marchează un om cu o personalitate nesigură.

În alegerile din 18-19 februarie 1926, Cristescu figurează pe lista celor 26 de posturi pentru consilieri, dar este dur criticat de Comintern pentru alianța sa cu socialiştii declarați duşmanii de moarte ai comuniştilor. Ca urmare, în acelaşi an, Cristescu este exclus din partid prin moțiune, motivând că propria sa concepție a fost mereu opusă celor din C.C. (Comitetul Central) în ceea ce priveşte linia de partid în problema națională şi în problema sindicală (Ilie, Ilie, 2009: 18).

Ruperea categorică de internațională şi de PCdR l-a determinat pe Cristescu să revină la socialişti. A scris în propriul său ziar: „Izbânda Socialistă", punând bazele unui nou partid: Partidul Socialist, apoi în mai puțin de trei ani, din lipsă de membri, migrează către Partidul Socialist Român. Gheorghe Cristescu „Plăpumarul", primul secretar al PCdR, nu a fost un comunist în adevăratul sens al cuvântului. Caracterul său socialist s-a adeverit prin atitudinea critică față de Comintern. Prin relația sa cu PCdR s-a opus relației între partid şi Internaționala a III-ea. Deşi rolul său este decisiv în constituirea acestei mişcări, Cristescu s-a opus de mai multe ori, intereselor dictate de la Moscova. 1926 este anul în care realizează distanța dintre himera crezurilor sale şi realitatea cominternistă a propriului său partid.

O primă concluzie generală: proiectul P.C.d.R. a fost antinațional şi neconstituțional, neîndeplinind condițiile politice şi juridice care îl defineşte ca partid. În primul rând P.C.d.R. a fost ilegal, chiar din prima zi, prin acceptarea celor 21 de criterii prin care era

obligată să servească intereselor cominterniste de la Moscova. În al doilea rând, P.C.d.R. se afla într-o relație de reprezentare şi subordonare față de Comintern, ceea ce a determinat ingerința şi controlul direct asupra structurilor de putere prin numirea programelor, a liderilor, a deciziilor şi a acțiunilor. P.C.d.R. nu a putut fi un partid, ci doar o simplă anexă a Cominternului pe teritoriul României. Prezența sa, în calitate de reprezentant al unei organizații străine a fost ulterior considerată de autoritățile române un pericol la adresa suveranității naționale. Reglementarea acestei anomalii s-a făcut abia în 1924, prin Legea Mârzescu. Întârzierea reacțiilor s-a datorat procesului juridic şi birocratic dificil, decizie care ar fi putut fi luată chiar din prima zi de existență a partidului.

Din perspectiva analizei biografice şi liderologice, cazul Pavel Tcacenco este povestea unui revoluționar de profesie, sacrificat în România pentru idealurile bolşevice. Tcacenco este agentul Internaționalei a III-a, fidel revoluției roşii, gata să lupte pentru importarea acestui model. Lipsa de experiență prin poziționarea sa pro cominternistă şi filo-sovietică a atras rapid atenția Serviciilor de Informații, situație care l-a împiedicat să mai activeze public. Recunoscut ca reprezentant al Cominternului, Tcacenco a realizat prea târziu gravitatea situației. Încercând să scape de închisoare, destinul îl va împinge la moarte, prin fuga disperată spre U.R.S.S.. Activitatea sa revoluționară a fost, ulterior, considerată de autoritățile comuniste un model de urmat. În amintirea sa au fost redenumite două străzi din Bucureşti, păstrându-i-se numele şi după anii 90. Strada Pavel Tcacenco din Comuna Voluntari îi asigură un loc în memoria colectivă.

Profesorul Constantinescu-Iaşi este cazul perfect al oportunistului care a luptat pentru maximizarea unor avantaje personale. Ca profesor de istorie, personalitatea sa s-a conturat prin poziționarea sa critică față de România Mare. În calitate de fondator al PCdR, prin promovarea celor 21 de condiții, Constaninescu-Iaşi este un personaj contradictoriu, oportunist şi alunecos chiar față de crezul său ideologic. În perioada interbelică, alege şi se declară socialist, iar după 1945, neagă socialismul, declarându-se comunist din 1920.

Gheorghe Cristescu este singurul lider fondator al P.C.d.R. care a criticat o parte din tezele aderării şi este persoana care l-a

contrazis pe Lenin, câştigând admiraţia acestuia. Din analiza biografiei sale, a unor discursuri şi decizii, se conturează o personalitate ideologică socialistă care s-a aventurat pe meleagurile Cominternului. Cristescu nu a criticat proiectul României Mari şi este singurul personaj acceptat în anturajul politic românesc, fiind acceptat de personalităţi ca Nicolae Iorga şi de unele oficialităţi liberale. Este bine văzut şi descris ca lider charismatic. Cristescu a fost considerat de comunişti un trădător, un activist politic îmbrăcat în haina socialistă. Ideile sale sunt animate de lupta împotriva burgheziei pe care o consideră vinovată pentru nedreptăţile suferite de clasa muncitoare. Ideologia comunistă pare a fi o cale, dar nu un crez în sine. Cristescu este duşmanul burgheziei, dar este mai întâi, român şi nu poate accepta versiunea comunist-cominternistă care nega legitimitatea României Mari. Cristescu nu este adeptul violenţei şi nici nu crede în schimbarea radicală a ordinii social-politice, calea parlamentară fiind singura opţiune. Reabilitarea sa târzie, în perioada Ceauşescu, a fost o încercare de reconciliere între vechii socialişti şi noii comunişti, un gest mai mult simbolic. Cristescu nu a dorit să mai revină în viaţa politică. Refuzul său a fost justificat de schisma definitivă între crezul său şi ideologia comunistă.

Din sinteza celor trei cazuri se desprind următoarele concluzii:

- Pavel Tcacenco a devenit modelul revoluţionarului de profesie care a încercat să importe fără succes modelul leninist în România, fără a sesiza diferenţele abisale între cele două sisteme politice;
- Petre Constantinescu-Iaşi întruchipează prototipul oportunist al intelectualului comunist român, preocupat doar de imaginea şi reabilitarea trecutului său şi de avantajele pe care le-ar putea obţine din legitimarea trecutului său;
- Gheorghe Cristescu este cazul „fiului rătăcitor socialist" care experimentează cu entuziasm aventura comunistă pentru ca, apoi, să o renege definitiv prin incompatibilitatea între viziunea sa politică şi tezele Cominternului.

Concluziile formulate justifică năzuinţele himerice al celor trei personalităţi care au jucat un rol important în constituirea mişcării comuniste din perioada 1921-1923. Imaginea P.C.d.R. din acele timpuri s-a păstrat ca o mască a Cominternului, nereuşind să se

individualizeze şi să se desprindă de umbra acestui colos politic internațional. Tcacenco nu este interesat de România Mare, ci doar de Revoluția bolşevică; Constantinescu-Iaşi este socialistul convertit la un gen de comunism principial în numele unei lupte împotriva fascismului, iar Gheorghe Cristescu „Plăpumarul" a rămas un socialist care a experimentat comunismul. În cele trei cazuri, credințele personale s-au lovit de himera tezelor ideologice în care niciunul nu s-a regăsit, nici chiar Tcacenco care îşi imagina un comunism eliberator al claselor dominante, fără să înțeleagă caracterul său utopic. În fiecare caz, supraviețuirea personală a devenit singurul mod de coabitare cu vremurile pregătite pentru război, foamete şi crime. Moartea lui Tcacenco este eroică pentru stalinismul sovietic, dar nu şi pentru România Mare. Caracterul duplicitar al lui Petre Constantinescu-Iaşi îl salvează de anumite pericole, în timp ce Cristescu rămâne consecvent față de propriile sale teze într-o lume care a traversat trei perioade distincte de adâncă agitație socială: cea cominternistă, cea ilegalistă şi cea oficial-comunistă.

8.5. Charismă şi suprapersonalizare

O discuție privind natura charismatică a unei personalități este totdeauna marcată de subiectivitatea punctelor de vedere diferite. Ambiguitatea termenului se explică prin imprecizia limitelor între charismă şi non charismă, o graniță dificilă. Evitând analiza unei delimitări discutabile, alegerea unui prototip charismatic devine o soluție convenabilă. Destinul şi contextul trasează calea pe care un lider charismatic îl parcurge spre vârful politicului. După Max Weber, principala trăsătură a charismei este: „vocația de conducător, oamenii supunându-i-se nu în virtutea datinii sau a legilor, ci în virtutea credinței în persoana lui" (1992: 10). Finalitatea sa poate transforma personajul politic într-un erou sau idol al unui popor cu care acesta se identifică în imaginar sau, dimpotrivă, poate deveni o amintire regretabilă. În ambele cazuri, suprapersonalizarea rămâne doar un joc periculos.

Charisma se compune şi din mulți factori iraționali. Analizând configurarea personaltății înțelegem motivul pentru care această

calitate este considerată o formă pozitivă a personalizării. Charisma este: „această ascendență a liderilor politici ca exponenți ai energiilor unor națiuni, ca simbol al unor aspirații către care tind în mod justificat popoarele recent eliberate" (Măgureanu, 1997: 80-81). Charisma ține de latura vizionară a politicului în cel mai înalt grad, odată cu raportarea viitorului la prezent şi apoi, prin proiectarea idealistă a maselor la ceva posibil. Melanjul dorință - utopie este un rezultat al imaginației active, care, de regulă, transcende posibilul.

Prin liderul vizionar se construieşte o punte între „ceea ce este" şi ipoteticul „va fi" al unui imprevizibil irațional. Relația între mulțime şi liderul vizionar creează un pact al unității promise, în care masa hrăneşte voința liderului, iar liderul hrăneşte imaginația maselor. Noua organicitate generează vectori de putere care pot modela viitorul prin acțiunea maselor uşor manevrabile.

Viziunea este o componentă intrinsecă a liderului politic charismatic, care acționează în situații de criză, precum şi în situații obişnuite. Liderii totalitari nu sunt charismatici, tehnicile de propagare a mesajului ajutându-i să devină populari în mare măsură față de propriile abilități de comunicare. Naziştii transmiteau discursurile lui Hitler seara şi la orele târzii, pe fundalul romantic al melodiilor interpretate de Dietrich Marlene. Amurgul şi noaptea incită la pasiune şi iraționalitate, tensiunea arterială fiind mai ridicată. Ambianța romantică induce tinerelor perechi o stare sensibilă şi o apetență crescută pentru discursurile fanatice ale idolilor.

Şi într-adevăr, aceste efecte au avut un rol vital în eficientizarea aparatelor de propagandă. Apelul la pathos şi la eros ating corzile libidoului, declanşând tumultul energiilor biopsihice ale tineretului german în celebrele discursuri de la München din 1940-1941. Patologia liderului charismatic nu se bazează doar pe virtuți, fiind un prototip des întâlnit şi în alte domenii. Sociologul Cătălin Zamfir susține faptul că: „mari conducători ai industriei capitaliste, ca Hearst, Ford, Carnegie, Morgan etc., nu au fost deloc modele de virtute şi nici măcar de normalitate psihologică. Hearst şi Ford prezentau nevroze obsesionale, iar Hitler a fost paranoic" (1974: 222). Latura morală nu este o condiție a acelor personalități care s-au remarcat prin propriile calități excepționale.

Fascinația față de personalitățile negative este un fenomen straniu întâlnit şi în zilele noastre. Cei mai mari criminali din istorie

suscită o curiozitate morbidă, inspirând, în acelaşi timp, teamă şi admirație în rândul oamenilor simpli precum şi în rândul celor mai rafinați intelectuali. Cum se explică acest fenomen? Oroarea, ca formă a fascinației, hrăneşte imaginația cu fantasme teribile pentru a descrie iadul. Aceeaşi curiozitate se verifică şi în apetența publicului pentru filme cu grad ridicat de violență. O altă explicație provine din formatarea de către media a unui imaginar apocaliptic prin ştiri, dezbateri, filme şi previziuni demne de sfârşitul omenirii. Mass-media sunt o forță educațională uriaşă cu impact asupra imaginarului colectiv, depăşind ca factor de influență, biserica şi şcoala. Cultul frumosului a dispărut din educația tineretului din zilele noastre.

Referitor la charismă se pune următoarea întrebare: este charisma un dar excepțional venit prin căi neştiute (după definiția sociologului Max Weber) sau un rezultat dobândit prin muncă (aşa cum se enunță în leadership-ul managerial)? Dacă acceptăm ambele răspunsuri, atunci cum stabilim contribuțiile şi în ce procente? Genialitatea, în termenii lui Thomas Edison înseamnă 99% transpirație şi 1% inspirație. După Edison, charisma este determinată de acel 1% fără de care nu există, iar dacă eliminăm criteriul apare tentația unui principiu enunțat în felul următor: „oricine munceşte ajunge charismatic", o afirmație cel puțin bizară. Personal, cred, că a avea charismă în politică înseamnă a-ți dezvolta propriile abilități şi competențe cu impact direct asupra publicului, un proces dezvoltat în două direcții:

- dezvoltarea abilităților personale de bun comunicator şi bun dirijor de orchestră, dovedind un auz excepțional şi o capacitate naturală de a identifica instrumentele din ansamblu;
- dezvoltarea imaginației unui compozitor şi vizionar gata să improvizeze şi să-şi imagineze noi alternative ale puterii cu mijloacele unor acțiuni politice de o maximă oportunitate şi eficiență.

În concluzie, orice om este charismatic, dacă îşi descoperă şi este ajutat într-un context prielnic în care să-şi cultive deprinderile, abilitățile şi calitățile sale optime. Munca rămâne o certitudine pentru orice variantă, iar, în lipsa ei, latura charismatică rămâne doar o frântură a unui vis neîmplinit.

8.6. Caracter, temperament şi personalizare, o triadă a personalităţii politice

Caracterul şi temperamentul sunt cele mai importante structuri ale personalității vizibile. De multe ori, apreciem superficial omul după reacțiile sale în diferite situații, fără să realizăm faptul că, în spatele acțiunilor sale, există o multitudine de factori necunoscuți. Interacțiunea umană este complexă şi nu poate fi limitată la relația stimul – reacție, deşi există tentația de a aprecia situațiile în funcție de această condiție. Caracterul şi temperamentul sunt decisive în ceea ce priveşte comportamentul rezultat la confluența între educație şi gradul de activare a energiilor bio-psihice. Temperamentul este dobândit şi nu poate fi schimbat pe parcursul vieții. Clasificarea celor patru temperamente ale lui Aelius Galenus (129 – 200 d.Hr., ultimul mare medic al Antichității şi fondator al anatomiei şi farmacologiei), cunoscută şi sub expresia doctrina celor patru umori (intuite parțial de Hipocrat încă din secolul V), nu mai este considerată o abordare ştiințifică în analiza personalității. Relevant este faptul că temperamentul reprezintă o însuşire a structurii somatice, a sistemului nervos şi endocrin, ca resursă energetică generată de mobilitatea proceselor neuronale. Relevanța studierii temperamentului determină clasificarea tipologiilor de lideri în funcție de dominantele: slab – puternic, echilibrat – dezechilibrat sau mobil – apatic.

Comportamentul este, deci, o sumă a dominantelor unui temperament înnăscut şi un caracter format. Temperamentul nu poate fi disimulat, dar poate fi, cel mult, inhibat sau controlat prin voință sau educație. Disimularea temperamentului este un act dificil şi aproape imposibil de controlat în situații extreme. În schimb, reflexul temperamental poate fi controlat prin comportament. Caracterul înfrânează instinctul, poate disimula, şi deci, poate minți în funcție de alegerea făcută. Caracterul este şi nu este răspunzător de finalitatea conduitei morale. Ne-am obişnuit, însă, să percepem doar latura pozitivă a termenului, considerând un om de caracter un om moral. Conform observațiilor mele, caracterul format al unui om poate fi responsabil în toate situațiile, o zonă de lumini şi umbre aflate dincolo de aspectul moral. Afirmația: „acest om are caracter şi acest om nu are caracter" este greşită, cel puțin ca interpretare.

Nu există om fără caracter, există doar opțiunea sa pentru latura luminoasă sau latura întunecată. Percepția joacă un rol cheie în ceea ce priveşte efectul unei fapte şi, indirect, față de referințele fiecăruia la fel cum un individ poate fi considerat concomitent moral, de cineva sau imoral de altcineva.

Dincolo de abordarea filozofică, distincția termenilor este relevantă în studierea tipurilor şi tipologiilor de lideri politici. „Astfel, pentru caracterologi, caracterul este centrul personalității, un invariant, o structură fundamentală pe care se va grefa o „natură". Dacă pentru personologi caracterul nu este decât un aspect al personalității, aspectul său expresiv, pentru caracterologi personalitatea este constituită dintr-un ansamblu de trăsături fundamentale care, grupate, formează tipuri într-un număr finit în care poate fi încadrat orice individ. (Frigioiu, 2004: 140). Acceptând afirmația că centrul personalității se regăseşte în caracter, o afirmație curajoasă, atunci trebuie să acceptăm şi natura sa inconştientă ca depozitar al conştiinței. Există deci o legătură între caracter şi conştiință? Mediul este natura extravertită a caracterului format prin educație, iar moralitatea, apreciată ca luminiță a conştiinței, este natura sa introvertită. Ambele laturi reprezintă aspectele extravertit şi introvertit ale caracterului, implicit al personalității, în aceeaşi măsură cu partea sa vizibilă (conştientă) şi partea sa invizibilă (inconştientă). În acest context, caracterul uneşte ambele părți. O alegere greşită nu anulează caracterul, aşa cum o alegere bună nu-l defineşte. Observația adusă în sprijinul afirmației de mai sus s-ar rezuma la iluzia percepției de a vedea în caracter doar partea sa pozitivă. Dacă reducem caracterul la a fi mereu bun, atunci avem următoarea sentință: „omul de caracter nu poate greşi niciodată", o corelație cel puțin stranie. Este în natura lucrurilor că putem greşi şi cu gândul. Este, deci, omul de caracter un prototip care nu greşeşte niciodată? Dacă, din senin, ar apărea acest prototip, atunci noi toți ceilalți, ne putem numi oameni fără caracter.

Educația face parte din caracter şi îl condiționează. De aici rezultă principiul după care un om fără educație este un om fără caracter. Educația grevează asupra comportamentului, ca o înfrânare a instinctelor primare şi prin modelarea benefică a caracterului. Caracterul poate cuprinde şi elemente moştenite de la părinți sau

de la alte rude. Ambele trăsături, dobândite sau moştenite formează, alături de temperament, ansamblul comportamental al personalității. Elementele dobândite apar de-a lungul unor procese de socializare care au loc pe parcursul vieții. În concluzie, caracterul individualizează personalitatea şi o înnobilează prin interacțiunea cu ceilalți indivizi.

Personalizarea este un act al puterii care defineşte omul în efortul său de a conduce sau de a se face remarcat. Starea de competiție este starea zero din care apare liderul. Elementele corelative ale puterii sunt mijloacele care pun în valoare pe cel mai bun sau pe cel mai puternic. Personalizarea este, deci, un concurs între indivizi cu personalități diferite, care desemnează în final câştigătorul. Este evident faptul că puterea este un obiectiv suprem. Demonstrația trebuie să pornească de la cadrele generale ale vieții sociale, care sunt în esență raporturi între doi sau mai mulți actori (individuali sau colectivi). Lipsa autosuficienței naturale determină omul să caute cooperarea cu alți indivizi, intrând astfel în raporturi de interdependență. În cazul în care un individ are un ascendent asupra noastră şi ne domină, atunci acesta are şansa de a ne fi lider. Puterea este, deci, un fenomen polimorf între lider şi mulțime, ca între doi îndrăgostiți, la fel şi între părinți şi copii, creditor şi datornic, şef şi subordonat, artist şi spectator etc. Pe scurt, toate raporturile umane, care presupun o doză cât de mică de dependență, sunt raporturi de putere.

Dependența caracterizează relația de putere, dar nu trebuie privită într-un sens unic, ca un set de acțiuni, incluzând cauze şi efecte secvențiale provenite din diferențierea între personalități. Relația de putere este prezentă în toate interacțiunile sociale, iar, în regimurile democratice, presupune ca protagoniştii săi să dispună fiecare de o marjă de libertate, de posibilitatea de a alege între a accepta sau nu să fim reprezentați de un anumit lider.

Puterea este întotdeauna o relație asimetrică reglată de indiciile personalității; nici măcar în teorie nu putem izola tipul ideal, situație în care actorii exercită unul asupra celuilalt presiuni identice, pentru că în acest caz teoria s-ar rupe de orice realitate. Personalitatea fiecărui individ reprezintă personalitatea unei puteri, iar personalizarea puterii derivă din ascensiunea unui individ în

vârful unor voințe populare cu care acesta se identifică în toată plenitudinea unei supraputeri.

8.7. Instituţionalizarea puterii politice şi sacrul

Încă din timpul societăților de vânători şi culegători din epocile primitive, diferențierea şi ierarhizarea societății depindeau de factorii de producție, iar tehnologia atingea deja un randament superior în raport cu alte tipuri de îndeletniciri. Tehnicile de olărit, de conservare a hranei sau de vânat au determinat apariția primelor forme de concurență. În ultimii zece mii de ani, această luptă a creat o ierarhie tot mai pronunțată a unei concurențe dure, iar supremația celui mai puternic aparține celui cel mai productiv, mai exact cultivatorul specializat al pământului sau fermierul prolific. Procesul a transformat şi a reconfigurat treptat „comunitatea într-o clasificare a societăților specializate, determinând astfel apariția fenomenului de piață concurențială" (Herseni, 1982: 432-433).

Paralel cu organizarea acțiunilor, s-a constatat o separare a laturii politice a vieții de latura economică, alegerea pendulând între o orientare continuă spre putere şi acumulare sau spre pradă. În ansamblu, asistăm la o diviziune a muncii în interiorul popoarelor, în funcție de activitățile complexe desfăşurate sub forme din ce în ce mai ierarhizate: războinici, meşteşugari, căpetenii şi țărani etc. La fel s-a întâmplat şi în cazul uniunilor de triburi organizate în jurul unui scop comun, acela de a dezvolta o singură activitate economică. Există triburi formate din vânători, crescători de animale, agricultori, sate de mineri, de olari şi de pescari, organizații politice ale navigatorilor şi ale negustorilor (Lensky, 2002: 102-103). Există de asemenea popoare de cuceritori care nu desfăşoară o activitate economică foarte complexă. Însă, cu cât era mai dură lupta pentru putere şi pradă, cu atât mai severe erau constrângerile individului prin lege şi forță. Pe de altă parte, viața individuală a triburilor slab dezvoltate economic însemna puțin sau chiar nimic. Salvarea, care să instituie o mai bună organizare a vieții unei comunități, presupunea în mod obligatoriu un proces de instituționalizare a puterii politice.

Procesul de instituționalizare a puterii politice a avut, ca punct de plecare cultura, ca formă de ierarhizare a valorii, ca totalitate a

formelor de viață care păstrează o amprentă de grup sau personală. Aceste forme de cultivare a sensibilității umane au devenit în final patrimonii sacre ale societății. Nu se cunoaşte exact ordinea primelor procese de instituționalizare, dar înclin să cred că religia deține primul loc pe această listă, înaintea statului. În ceea ce priveşte statul, când o societate devenea prea complexă datorită densității demografice, individul neînsemnat se pierdea într-o filozofie a salvării, manifestată fie prin proiectarea unei lumi ideale, fie printr-o nouă ierarhizare imaginată de fenomenul religios care îi deschidea noi orizonturi superioare ale existenței.

Densitatea populației constituie unul din succesele cu efecte benefice asupra spiritului întreprinzător al omului. „Acolo unde odinioară cutreiera o haită formată din câteva sute de capete, se afla aşezat ulterior un popor de zeci de mii de oameni" (Herseni, 1982: 437). Nu există spații în care omul să nu fie prezent. Orice popor se învecinează cu altul, iar simpla prezență a hotarului însemna o limită a propriei puteri; această realitate incita străvechile instincte de ură, având ca scop anihilarea celuilalt. Limita fiecărei comunități, mai ales în cazul coexistenței mai multor religii, declanşa o luptă sângeroasă pentru putere.

Experiența individuală a puterii dezvăluie capacitatea unui subiect de a influența nemijlocit mediul în care trăieşte. Individul îşi poate canaliza energia pentru a schimba starea obiectelor naturale sau pentru a influența comportamentul altor vietăți. În această ipostază, puterea devine o forță în acțiune.

Noua formă de legitimitate instituțională se manifestă astăzi în special prin ritualizarea politicului (ceremonii, aniversări, depuneri de coroane, comemorări, parastase, slujbe religioase, mitinguri) (Frigioiu, 2004: 16). Instituționalizarea, în general, depersonalizează liderul şi îl obligă la anumite reguli care ies din sfera personală. Acapararea instituțională asupra liderului îi reduce acestuia din libertatea şi creativitatea personală, intrând într-o cenzură a procedurilor şi a regulilor funcționaliste. Instituția obiectivează regulile care ies din sfera personală, individul dispărând ca entitate şi reapărând în forma unor reguli prestabilite. Instituțiile politice au devenit, încă din epoca modernă, un garant al democrației, obținând o personalitate autohtonă. Acestea optează pentru un sistem politic

sistemic vizând integrarea unor valori comune respectate în societatea democratică. Sistemul nu poate exista fără subsistemele sau structurile instituționale ale politicului şi nici nu poate garanta o direcție clară fără o gândire funcționalistă şi utilitaristă.

Modelul cibernetic propus de David Easton este un instrument sau o formulă care configurează reglarea conflictului social prin puterea instituționalizată a statului. Simplificat, această teorie păstrează următoarea schemă: la baza sistemului se află o informație structural-funcțională numită *input* care întră în cadrul unui sistem politic, într-un nucleu unde va fi procesat. Soluțiile găsite vor fi trimise către societate sub forma unor ieşiri *output*-uri. Mai departe, aceste soluții vor ajunge într-o buclă de conversie care printr-un *feed-back*, în funcție de rezultatele obținute, se vor întoarce la procesorul central pentru a fi îmbunătățite sau înlocuite cu alte soluții. În acest fel, sistemul se autoreglează continuu, fără să se supraîncălzească sau să devină disfuncțional, garantând astfel o reîmprospătare. Nici sistemul juridic nu poate evita acest sistem de autoreglare. Dezvoltarea instituționalizării politice pe o verticalitate a valorilor umane nu constituie un pericol, dimpotrivă, garantează obiectivitatea deciziilor la orice nivel de conducere, în cadrul sistemului politic prin autoreglare continuă.

În altă ordine de idei, procesul de instituționalizare a puterii garantează autoritatea constantă manifestată la nivelul deciziei. Asimetria puterii, în cazul personalizării, poate avea efecte neaşteptate, depăşind atribuțiile naturale ale subiectului, pe când autoritatea instituțională, evitând această asimetrie, calculează, în parametrii prestabiliți, în genere, de legile sistemului, oferind astfel o garanție solidă a deciziilor. Finalitatea deciziilor luate de autoritatea instituțională se autoreglează, în cadrul sistemului, pe bazele unui *feed-back* care readuce în *input*-urile sistemului, alte cerințe şi nevoi ale poporului. „Autoritatea, ca dimensiune si ipostază a puterii politice, depinde de modul de funcționare al sistemului politic luat în ansamblu, de totalitatea proceselor obiective şi subiective, materiale şi spirituale care

concură la realizarea puterii" (Măgureanu, 1997: 49). Instituționalizarea puterii face ca prerogativele dobândite de un şef, datorită abilităților sale, să nu dispară odată cu el, ci să se transforme în obiceiuri ale relației comandă-ascultare (sau, după caz, de dominație-supunere). Puterea de tip coercitiv este, astfel, fundamental legată de instituții. Desigur, nu întotdeauna instituțiile au fost „impersonale", adică independente față de personalul angajat. Dominația nu s-a întemeiat, totdeauna, pe calcule de eficiență şi raționalitate, având şi alte motivații.

Delimitarea tuturor fenomenelor de instituționalizare se realizează şi prin intermediul proprietății private. Proprietatea este domeniul în care puterea se exercită ca libertate şi drept câştigat prin luptă şi ca apărare împotriva semenilor. „Legea celui mai puternic rezolvă conflictele şi starea de război subzistă peste tot" (Durkheim 2001: 16). Începând cu epoca modernă, proprietatea este o valoare garantată de Constituție şi instituția statului. Proprietatea devine o putere impusă victorios, ca drept asupra unei simple averi şi ca stăpânire suverană. Proprietatea priveşte legătura dintre categoriile esențiale din interiorul unui popor, ale unei națiuni, şi instituționalizarea acestui drept prin Constituție şi stat, ca formă a puterii publice. Dreptul de a deține o anumită avere se reflectă şi în ierarhia funcției ocupate. Averea este o resursă rară şi valoroasă prin definiție, prin care proprietarul deține un control şi o securitate față de alți indivizi. În măsura în care averea sa este mare, cu atât creşte puterea sa de influență, şi, implicit, puterea sa asupra altora. (Lenski, 2002: 73).

Diferențierea indivizilor conduce inevitabil la o concurență egoistă, acest fapt operând o distincție între puterea de poziție şi puterea averii. Puterea de poziție este determinată de rolul social care conferă individului o legitimitate a averii într-o anumită limită a decenței, iar puterea de avere propriu-zisă, proprietatea moştenită sau câştigată prin diferite metode licite sau ilicite, conferă acestuia posibilitatea de a depăşi măsura sau limitele naturale ale unei averi date de parametrii statusului. Această calitate a concurenței permite trecerea de la o putere inferioară la o putere superioară sau la o nouă treaptă a ierarhiei; mai exact, primul tip de putere a generat lăcomia, depăşind astfel limita bunului simț stabilită de un anumit status, transformându-se în cele din urmă într-o putere riscantă.

Egocentrismul puterii devine o „lăcomie generalizată" şi o boală specifică societăților capitaliste, care au făcut obiectul criticii incisive a lui Karl Marx. Noul sentiment de posesie aparține mediului politic şi ajunge să opereze cu riscuri mari, culminând cu totul sau nimic.

Un alt aspect interesant al acestui fenomen îl regăsim în cazul revoluțiile politice care răstoarnă ordinea socială şi care propune o nouă ierarhie şi o nouă instituționalizare. Ştim că legitimarea unei instituții politice nou înființate câştigă foarte târziu respectul unui popor, impunându-se după ani lungi de funcționare, ani care confirmă sau nu eficiența sa. Referitor la revoluții, o nouă ordine înseamnă dispariția vechilor instituții, unele din ele importante şi chiar funcționale. Procesul de stabilire a unei noii ordini instaurate prin instituții politice, administrative, economice etc. îşi câştigă cu mari eforturi prestigiul. Aceasta nu înseamnă doar schimbarea unor nume sau a unor structuri instituționale, ci, mai ales, reînnoirea personalului de conducere. După Revoluția din 89' din România asistăm la o înființare de noi instituții, personalul de conducere rămânând, în genere, acelaşi.

Instituțiile politice sunt cele mai dificile şi mai complexe structuri ale sistemului politic. Pe lângă autoritatea instituțională, se acutizează o cerință importantă şi anume un lider charismatic care va contribui la prestigiul instituției sau, dimpotrivă, îl va distruge. Funcția oferă liderului o garanție de reprezentativitate prin instituirea unei ierarhii de valori instituționale. Simbioza între lider şi instituție trebuie să fie armonioasă, iar instituționalizarea liderului presupune o moralitate elitistă care să-l poată susține în spațiul public. Cele două imagini converg prin forța obiectivă a legii care garantează imparțialitatea deciziilor şi, de asemenea, prin forța morală publică a unui lider vizionar, ingredientul magic al charismei.

În cadrul procesului de instituționalizare apar trei elemente-cheie în evoluția puterii: forță, drept şi privilegiu. „Trecerea de la domnia forței la cea a dreptului, la puterea continuă care să determine privilegiul, schimbă profund formele puterii politice" (Lensky, 2002: 75). Instituționalizarea puterii a provocat, la rândul ei, naşterea dreptului, indetificându-se cu acesta, aşa cum Justiția reprezintă garantul suprem al legii, păstrând, prin suveranitate, inviolabilitatea Constituției. În Roma antică, *suprema lex* (supremația

legii) era aura sacră a cetății şi a instituționalizării legii de care se temea însuşi împăratul. Orice altă tendință de a ignora suveranitatea legii, prin subminarea Republicii, degenera în conflict. Un exemplu elocvent de conflict s-a consumat între Senatul Roman şi Iulius Caesar (101-44 î.Hr.), o personalitate care a subestimat tradițiile republicane. Ucis mişeleşte, reforma sa a fost definitivată în 23 î.Hr. de nepotul lui dinspre soră, Octavianus Augustus (62 î.Hr.–14 d.Hr.), un tânăr ambițios care a devenit primul împărat cu drepturi divine.

Legea asigură continuitatea instituțiilor iar, la rândul lor, instituțiile garantează acțiunea şi finalitatea legii. Senatul Roman rămâne un exemplu viu al institutului clasic, care a reapărut mai târziu, în 1295 sub forma Parlamentului Britanic impus de Eduard I (1239-1307). Astfel, senatul roman este un strămoş al regimului parlamentar de astăzi, care, în multe țări, este considerat cea mai reprezentativă expresie a unui regim democratic. Parlamentul este imaginea instituțională a poporului care aplică legea unanimității voturilor prin forța majoritară legitim instituită, iar impactul său legislativ devine evident în cadrul sistemului politic.

Poporul şi statul coabitează, aşadar, în jurul fenomenului de instituționalizare a puterii şi sunt deseori privite într-o anumită unitate, ca o normalitate rezultată din legăturile puternice care se sprijină pe un fond comun. Înțelegerea corectă a acestei relații popor-stat reprezintă o primă condiție, determinată în explicarea sistemului politic. Indivizibilitatea sau identitatea intereselor poporului şi statului nu trebuie să conducă la o confuzie juridică a acestor două categorii. Poporul şi statul constituie subiecte separate de drept. Organizarea societății umane în stat a cunoscut forme nu întotdeauna reuşite, iar factorii care compun statul îşi păstrează aspectul juridic şi identitatea.

În linia gânditorilor care au analizat începuturile modernității în societatea românească (Kogălniceanu, Maiorescu, Iorga, Stere, Rădulescu-Motru etc), Constantin Schifirneț propune un concept inedit care defineşte evoluția modernizării în țările slab dezvoltate economic. ”Modernitatea este un efect al modernizării. Nu există modernitate fără modernizare. Modernitatea este un standard care reprezintă un scop al evoluției societăților, iar modernizarea este procesul de realizare a acestui scop” (2016: p. 41). Trecerea de la

afirmarea spiritului național din perioada interbelică la dezvoltarea economică din perioada comunistă a anilor 70-80' şi, apoi, prăbuşirea economiei autohtone din perioada tranziției au generat condițiile necesare unei „modernizări tendențiale". Modernizarea este motorul dezvoltării prin care se defineşte modernitatea, marcând saltul economic al unei țări spre zona de top, fără a omite însă domeniul culturii. Asocierea „modernizării" cu determinativul „tendențială" este justificată şi definitorie pentru diagnoza unei societăți care luptă pentru a ieşi din zona gri a Europei. Modul de abordare greşit ne plasează deseori într-o poziție inferioară, ceea ce justifică atitudinea „benevolentă" a occidentalilor. În teoria formelor fără fond a fost înscris spiritul național al umilinței, pe care România nu-l merită. Principalul obstacol al modernizării în mediul rural românesc a fost însăşi metoda de urbanizare aplicată în perioada comunistă. Populația rurală nu era pregătită pentru o schimbare generată de amploarea unei industrializări forțate. În multe cazuri, translocarea rapidă a tinerilor de la sat la oraş a generat izolarea şi înstrăinarea indivizilor. În mediul urban, viața tânărului fiu de țăran a fost încărcată de oportunități materiale, însă prețul plătit a avut unele dezavantaje precum apariția fenomenului de înstrăinare. Fostele state comuniste s-au concentrat pe latura economică şi, mai puțin, pe latura dezvoltării sociale. După anii 90', privatizarea păguboasă a marilor ramuri de producție din industrie şi din agricultură a determinat slăbirea economiei naționale. România a devenit un stat liber, cu o dezvoltare economică vulnerabilă care a înscris-o în trendul modernității tendențiale. În comparație cu țările vestice, radiografia societății româneşti dezvăluie o stagnare într-o lume etern întârziată, incapabilă de a-şi recupera locul şi timpul pierdut.

Modernitatea şi-a făcut loc treptat prin afirmarea spiritului național, în special în perioada paşoptistă, când tinerele națiuni au ieşit de sub tutela vechilor domnii fanariote. În lumina autoafirmării, noile popoare şi-au legitimat existența în jurul principiului de suveranitate dominat de un politic identitar realizat în cuplul categorial națiune - naționalism. Procesul de coagulare a noilor structuri instituționale a indus nevoia autentică de reprezentare a unei guvernări autonome. Naționalismul paşoptist se revendica prin

luptele revoluționare conduse de noile elite, care își propuneau proiecte mărețe şi îndrăznețe, iar noua putere avea nevoie de sacrificiile unor generații capabile să ofere alternative față de vechea ordine. Poporul este adevăratul reprezentant al puterii politice, iar Parlamentul începe să joace rolul cel mai important în istoria democrațiilor europene. Noțiunea de popor se reduce la o scară de reprezentare specifică, prin preluarea puterii şi menținerea unei legături active între guvernanți şi guvernați.

Înțelegând ideea de popor şi națiune, subiectul juridic devine pivotul de susținere al statului modern. Termenul de *stat* (lat. *status* care înseamnă stare pe loc, stabilitate sau din expresia: *status in statum* care înseamnă stat în stat) apare cu sensul actual în Renaştere, în opera lui Niccolo Machiavelli „Principele" (1513). Deşi cuvântul are trimiteri etimologice directe din limba latina, vechii romani au perceput în cuvântul „status" o expresie a dreptului în care se diferențiau problemele de ordin privat de cele de ordin public. „Publicum jus est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem pertinet", (Dreptul public se referă la organizarea statului roman; cel privat priveşte interesele private) (Bob, Hanga, 2009: 29). În contextul modernității, statul este un subiect al dreptului public şi privat, ambele ramuri fiind materializate în procesul juridic de instituționalizare. Din perspectivă politică, statul este o comunitate complexă cu putere bine diferențiată, structurată, ierarhizată şi instituționalizată care îşi exercită suveranitatea pe un anumit teritoriu delimitat de frontiere şi se conduce printr-un contract sau consens stabilit între conducători şi conduşi.

Statul este un sistem complex de autorități publice, iar, în această configurație, liderii politici nu mai sunt suverani ai legii, ci doar simpli executanți ai unei constituții care veghează la întreaga armonie a sistemului politic. Statul este o putere organizată a poporului, sau, mai exact, reprezintă forma instituționalizată a acestei puteri. În accepțiunea sa curentă, statul reprezintă o formă de organizare a societății politice, fiind modelul cel mai autentic de exprimare a puterii politice instituționalizate (în societate există alte tipuri de puteri, precum există şi putere politică neinstituționalizată). Statul reprezintă puterea centrală în opoziție cu cea locală, după

cum sunt desemnați guvernanții de la putere cu reprezentanții din opoziție, într-un ansamblu al puterilor publice şi în opoziție cu societatea civilă. Din aceste idei, rezultă patru caracteristici esențiale ale statului:

- sedentarizarea populației pe un anumit teritoriu;
- instituționalizarea şi centralizarea puterii politice;
- formă de organizare şi conducere a unei comunități umane;
- existența unui grup conducător investit cu atribuții de guvernare (Frigioiu, 2009: 125).

Puterea de stat decurge, în primul rând, din autoritatea coercitivă care se exercită, în caz de nevoie, prin forță. Am amintit aici existența altor tipuri de puteri, deci şi a altor tipuri de autoritate. Puterea de stat este ultima în ordine cronologică, la început, autoritatea se exercita sub protecția blândă a capului de familie asupra celorlalți membri. De asemenea, includ în acest context, autoritatea stăpânului asupra sclavului şi, apoi, autoritatea patronului asupra salariatului sau a guvernantului asupra guvernatului.

Aproape în toate societățile primitive se vorbeşte despre o autoritate politică personificată, cea a şefului de clan, gintă, trib etc. Cu timpul, autoritatea s-a desprins de persoana care o exercită şi a cărei legitimitate, în sens juridic, decurgea din meritele sale personale, constituindu-se ca o realitate distinctă şi abstractă. Astăzi, această autoritate s-a transformat într-un aparat complex cu un ansamblu de organe şi instituții. Statul este şi rămâne principala instituție politică. Antropologul francez Lapierre a constatat că, aşa cum primele forme ale statului au luat naştere odată cu apariția omului pe pământ şi s-au materializat prin procesul de ierarhizare şi instituționalizare a puterii politice, tot aşa statul nu poate dispărea de pe scena istoriei decât odată cu dispariția umanității. Chiar dacă statul preia alte forme avansate de organizare precum conceptul de stat multinațional, euroregiune, federație etc; esența statului orbitează mereu în jurul vieții politice, indiferent de turnura evoluției sale în viitor.

CAPITOLUL IX

LEGITIMITATEA PUTERII POLITICE ŞI SACRUL ÎN SOCIETATEA MODERNĂ

În acest capitol, mi-am propus să analizez procesul de interacțiuni şi relaționări interumane, specifice societăților postmoderne, prin intermediul influenței. Actualitatea acestei teme se datorează, în special, transformărilor tipurilor de relații profesionale în tipuri de relații politice prin intensificarea fenomenului de influență. Caracteristicile noilor tipuri de relații au determinat deseori o fuziune totală şi, uneori violentă, între puterea socială şi puterea politică. Ce rol joacă sacrul în procesul de influență actual, cât de importantă este autoritatea deontică în această nouă ecuație, care sunt noile structuri ale acestor relații şi, nu în ultimul rând, ce efecte apar la un nivel social extins, acestea sunt întrebările la care voi încerca să răspund în următoarele pagini.

9.1. Influenţa şi autoritatea în actul de conducere

O analiză generală a teoriilor clasice ale influenței evidențiază o apropiere directă a acestui domeniu de sfera puterii politice, ca principal obiectiv de studiu al ştiințelor politice moderne. În contextul social actual, exercitarea influenței capătă însă un caracter psihosocial accentuat, inclusiv în mediul instituțional apolitic. Procesul de influență ar trebui să existe teoretic în orice tip de relație cu caracter politic care se manifestă de la o persoană la alta, de la un grup la celălalt cât şi în relațiile instituționale specifice oricărui sistem politic. Influența înseamnă „acea schimbare autentică a preferințelor" (Olsen & Marger, 1993: 23) unui individ care îşi modifică comportamentul în mod liber, fără nicio constrângere. Influența nu presupune intervenția forței, ca în cazul puterii

politice, dar poate schimba comportamentul prin folosirea unui „mecanism generalizat de convingere" (Parsons, 1966: 231). În această relație, emițătorul care generează influență nu poate avea succes față de receptor, fără existența, în prealabil, a unui tip de autoritate. În acest sens se pune întrebarea: în ce măsură tipul de autoritate poate interveni în succesul actului de influență? Aşadar, se pare că supunerea indivizilor față de o anumită formă de autoritate produce fenomenul de influență; din perspectiva comportamentului unui conducător politic, se legitimează două tipuri de autorități: autoritatea deontică şi autoritatea epistemică. „Influența şi autoritatea, ca elemente corelative ale puterii politice, îşi trag forța din modelele epistemice şi deontice care generează prestigiu şi admirație față de un lider, față de un stil politic sau o epocă" (Frigioiu, 2001: 86). Cele două tipuri de autoritate garantează valoarea morală şi cea profesională a emițătorului în orice tip de relație cu receptorii săi. Un conducător care ignoră moralitatea propriei sale acțiuni, prin lipsa autorității deontice generează inevitabil o influență cu caracter patologic, cu o finalitate negativă, indiferent de mediul de proveniență.

În prezenta analiză se acordă o atenție prioritară rolului autorității deontice în comunicarea politică. Acest tip de autoritate pare a fi valoric superior condiției epistemice, mai ales în cazul unei elite, al unui lider sau conducător care generează influență. La rândul său, prezența influenței în spațiul socio-politic nu poate fi socotită un beneficiu în slujba binelui public sau privat, mai ales în absența comportamentului moral. În consecință, se poate afirma, într-o primă etapă, faptul că influența degajă un efect moral sau imoral, în funcție de prezența sau lipsa autorității deontice, indiferent de relația interumană, de tipul de poziționare profesională, managerială sau politică.

De asemenea, acest fenomen capătă o formă de influență în zona instituțională din afara politicului, precum şcoala, mediul universitar etc. În societatea românească, procesul este cunoscut ca fenomen de politizare a societății, mai ales, sub aspectul de conflict de interese. Din nefericire, acest fenomen provoacă un lanț vicios care conduce la formarea unor tipuri de relaționări, ierarhizări şi stratificări de natură patologică. Nepotismul este construit în

avantajul unor interese personale, şi în special, în dauna interesului general sau al binelui public. Este evident faptul că influența socială există pretutindeni şi că nu i se poate atribui influenței un caracter apriori bun sau rău. În cazul relației „influență-autoritate deontică" schimbarea unui comportament nu poate fi exclusă. Lipsa autorității deontice în procesul de influență atrage incapacitatea de schimbare a comportamentului, provocând un tip de subordonare cu caracter coercitiv. Dacă în aceste tipuri de relații din afara mediului politic sau militar predomină frica, atunci are loc o manifestare a patologicului. Dacă procesul de influență se finalizează în afara autorității deontice, atunci efectul obținut de către emițător spre receptor generează doar o formă de subordonare. Tehnic, frica este cea mai importantă resursă simbolică a puterii politice, iar atunci când un emițător o foloseşte în afara spațiului juridic, politic sau militar caracterul deontic al autorității dispare. În acest caz, forța, amenințarea şi constrângerea modifică comportamentul receptorului prin anularea libertății individuale.

Categoria elitelor conducătoare se exclude din această analiză, dat fiind valoarea termenului de elită; actul de influență al acestora presupune implicit prezența indubitabilă a autorității deontice. Celelalte tipuri de relații, care includ actori sau lideri obişnuiți, non-elite conducătoare reprezintă grupări critice la adresa sistemului politic, fiind responsabile pentru deciziile privind evoluția de ansamblu a unei societăți.

9.2. Impactul puterii, al influenţei şi al autorităţii deontice asupra comportamentului

Conexiunea indestructibilă a celor trei elemente a contribuit la formarea unor anumite structuri de comportament care constituie un obiectiv de studiu în psihosociologie. Multiplele raporturi între influență şi putere sunt cunoscute prin prisma relațiilor construite în jurul unor concepte intermediare precum prestigiul sau autoritatea politică. Referitor la aceste raporturi se pune următoarea întrebare: influența se manifestă doar în slujba dorințelor cu efect moral în mediul social? Cu alte cuvinte, influența poate deveni un exemplu concret de cauzalitate privind modificarea reacțiilor unei

persoane, ca urmare a acțiunilor altei persoane, astfel încât subordonatul se bazează mai curând pe raționamentul *superiorului* şi mai puțin pe al său?[40] Ipoteza lui James March şi Herbert Simon este, din punctul meu de vedere, o abordare forțată în ceea ce priveşte relația de subordonare, care dobândeşte un caracter strict militar sau coercitiv. Subordonatul nu este influențat de superior, ci execută doar ordinul superiorului, restrângându-se la un tip de autoritate militară sau profesională. În plan profesional, mă refer la o ierarhie organizațională care devine astfel o structură a puterii instituționale. De remarcat este tipul de relație care nu se exercită prin coerciție, păstrând libertatea conştiinței de a alege în absența unei subordonări.

În relațiile de putere se observă că trăsăturile sale distincte nu sunt separate de interacțiunea lor, asimetria sau inegalitatea rolurilor între membrii diferitelor grupuri; dependența de ierarhii, de norme sau de ritualuri, apare la rândul său, din moduri specifice de organizare (Măgureanu, 1997: 35). Prin definirea puterii politice se înțelege faptul că axa internă a acesteia, inclusiv a puterii de stat se bazează pe relația „dominație-supunere". Raportul este asimetric şi presupune o clasificare în funcție de forță, calitatea puterii având un caracter brut, ceea ce nu necesită o diferențiere calitativă precum în cazul relației comandă-ascultare. În prima relație unde intervine forța brută, cel care comandă se face ascultat prin frica celuilalt, ceea ce obstrucționează legitimitatea, iar în cea de-a doua relație, legitimitatea are un status social sau ierarhic.

Elementele simbiotice între influență şi puterea politică sunt relative, dat fiind anumite deosebiri care au generat o dihotomie vizibilă. Se pot intui anumite mecanisme subtile ale procesului de influență la nivel social, psihologic şi politic, în cadrul a două mari categorii de societăți: cele tradiționale şi cele anti-tradiționale. Alegerea celor două tipuri de societăți permite formularea unor răspunsuri automate cu privire la diferențele de influență dintre spectrul tradițional sau cel laic. În ambele societăți, influența devine un fenomen integrator specific în cadrul interacțiunilor dintre tabere de interese, grupuri sau indivizi. Pe de altă parte, abordarea

[40] Acest tip de abordare a fost inițiat de James March şi Herbert Simon în lucrarea *Organizations* din 1958.

comparativă a acestui subiect se manifestă pe un registru istoric al timpului care evită polemica dintre tradițional şi anti-tradițional.

Din perspectiva psihosociologiei, investigarea puterii şi a influenței interpersonale are menirea de a releva modalitatea prin care puterea produce influență şi viceversa. Conform noilor teorii, s-a ajuns la delimitarea fenomenului puterii până la a exclude majoritatea formelor de influență, accentul fiind pus în special pe resursele sale. Definirea puterii este văzută ca o sancțiune de factură negativă.[41] Cu toate acestea, studiul caracteristicilor de status şi cel al orizontului de aşteptări sunt interconectate de percepția proiectată asupra influenței, care, în acest caz este considerată a fi o rezultantă a competențelor cerute de fiecare individ sau grup. Influența este indubitabil prezentă „în cazul în care se dă curs sfatului unui individ/grup care şi-a demonstrat competența" (Willer, Lovaglia, Markovsky, 1997: 572). Indiferent de perspectiva de abordare, pentru a putea decoda relația *putere-influență*, precum şi noua graniță între social şi politic trebuie parcurs un ciclu al ideilor care să traseze o linie evolutivă cognitivă şi axiologică de la *homo religiosus* la *homo socialis*, de la structurile sociale primitive la cele statele, tradiționale sau moderne, de la privilegii şi prestigiu la natura non coercitivă a puterii politice.

9.3. Puterea şi privilegiile

Viziunea lui Gerhard Lenski asupra puterii, ca mod de distribuție a resurselor pe baza postulatelor naturii umane, în care se formează individul devine relevantă pentru acest studiu. În primul postulat, autorul identifică în tratarea naturii omului un „dualism bizar" reprezentat de acțiunea umană şi care se bazează pe conflictul interesului personal față de cel de grup şi invers (Lenski, 2002: 61). „Acest lucru sugerează că doar puterea guvernează distribuirea recompenselor. [...] Majoritatea intereselor esențialmente egoiste pot fi satisfăcute doar prin stabilirea unor raporturi cu stabilire cu alții. Cooperarea e absolut esențială şi pentru supraviețuire, [...] cu alte cuvinte, interesele egoiste ale omului îl obligă să

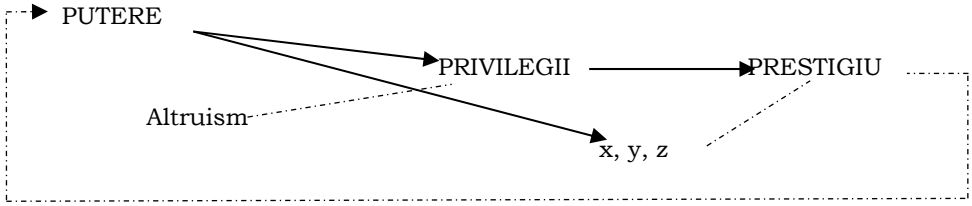
[41] A se consulta teoriile despre putere propuse de Emerson (1962), Cook (1978), Willer (1987), Markovsky (1988).

rămână membru al societății şi să ia parte la diviziunea muncii" (2002: 61-62). Din observațiile sale, rezultă organizarea diviziunii muncii prin formarea grupurilor economice ca o reacție a unui instinct de supraviețuire. Cu alte cuvinte, egoismul uman determină sociabilitatea persoanelor sau, prin înmulțirea puterii indivizilor, se asigură stabilitatea fiecărui individ. Pe baza acestei observații, Lenski afirmă că: „oamenii vor împărți produsul muncii lor în măsura necesară asigurării supraviețuirii şi productivității celorlalți, ale căror acțiuni le sunt necesare sau benefice lor" (2002: 62). Afirmația sa poate fi însă şi criticabilă în cazul excluderii altor factori motivaționali (idealismul, întrajutorarea etc) care pot conduce la coeziunea unui grup profesional. Observația sa este corectă în liniile intereselor de grup privind diviziunea muncii sau relațiile contractuale dintre angajatori şi angajați construite în jurul unor drepturi şi obligații reciproce.

Cea de-a doua variabilă sau al doilea postulat propus de Lenski explică puterea şi privilegiile plecând de la definiția puterii politice formulată de Weber, conform căreia indivizii îşi îndeplinesc dorința, indiferent de acceptul celorlalți. În acest punct: „privilegiul devine o funcție esențială a puterii şi, foarte rar, o funcție a altruismului" datorită egoismului considerat o trăsătură nativă a omului (Lenski, 2002: 63). Scopul, în sensul machiavelic, poate fi atins prin mijloace mârşave, la fel cum latinii exprimau acest drept prin următoarea sintagmă: „*quod licet Iovi, non licet bovi*" (ceea ce este permis lui Jupiter, nu este permis boului).

Cel de-al treilea element important care intervine în ecuația lui Lenski este prestigiul, noțiune care se raportează atât la putere cât şi la privilegiu. Astfel, prestigiul devine o funcție esențială a puterii, alături de privilegiu, ceea ce determină, în final, o distribuire ordonată a puterii în orice societate. Puterea devine o cheie variabilă în triadă, deoarece, prin aceasta se exercită celelalte două funcții care confirmă motivul pentru care orice societate devine distributivă prin intermediul puterii, în funcție de nevoi şi necesități. Puterea politică include prestigiul personal şi prestigiul instituțional. Mecanismul acestui proces poate fi înțeles prin următoarea schemă propusă de autor:

Fig. 7. Privilegiul şi prestigiul în ecuaţia puterii:



Sursă: schemă adaptată după modelul propus de Lenski (2002, 63)

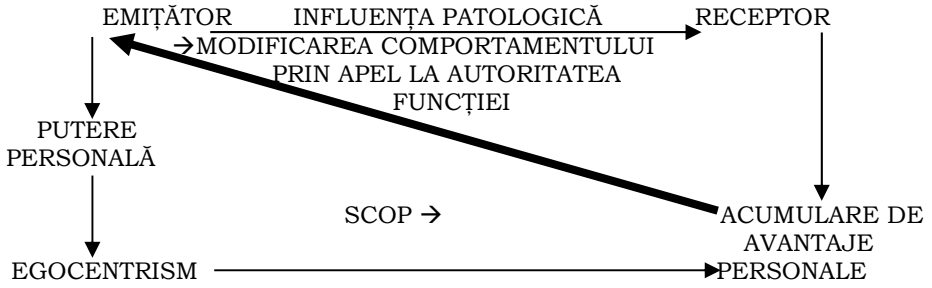
Acest tip de abordare propus de Lenski în schema de mai sus, demonstrează necesitatea de stratificare care determină procesul de ierarhizare a puterii politice.

9.4 Patologia puterii în lipsa autorităţii deontice, o perspectivă teoretică

Din studiul aprofundat al procesului de influență din teoria lui Lenski, fără a lua în calcul prestigiul ca factor esențial al schemei, am dedus o altă perspectivă a puterii: caracterul patologic. Scopul acestei teorii vizează o extindere a teoriei clasice a influenței în sfera realității sociale, indiferent de sistemul sau subsistemul în care se operează o modificare a comportamentului uman. Teoria depăşeşte spațiul sistemului politic limitat la problema distribuirii de bunuri şi valori.

Influența este un rezultat al unui proces relațional care poate fi obținut în funcție de prestigiu; dacă acest prestigiu este pervertit de lipsa autorității deontice, atunci efectul generează o relație cu caracter patologic. Este vorba aici despre patologia puterii care se poate extinde din sfera politică în orice alt sistem sau structură socială. Teoria reprezintă schema unui tip de relație mai apropiat de realitatea românească prin care s-ar putea explica fenomenul negativ al influenței, pornind de la teoria lui Lensky. Prezint în acest sens următoarea schemă:

Fig. 8. Patologia puterii şi a influenţei în lipsa autorităţii deontice



Sursă: schemă inovată după modelul propus de Lenski (2002)

Propunerea acestei scheme sau teorii nu are pretenția de a inova ceva, ci mai degrabă, de a demonstra importanța legăturii influență - autoritate deontică, mai ales în ceea ce priveşte calitatea morală a emițătorului, a liderului sau a conducătorului. Lipsa autorității deontice nu poate duce decât la un comportament patologic al receptorului afectat de acest tip nociv de putere. Este evident că abuzul de influență foarte cunoscut în mediul politic se manifestă şi în celelalte medii sociale. Dar lucrul cel mai grav se întâmplă atunci când patologia acestui tip de influență începe să se manifeste în sănătate, mass-media, educație, economie, administrație sau justiție. Este suficient să luăm ca exemplu Televiziunea Română sau Radiodifuziunea, instituții de interes public acuzate de politizare, în dauna serviciului public. „Organizațiile semnatare protestează față de modul în care proiectul de lege privind organizarea şi funcționarea Societății Române de Radiodifuziune şi a Societății Române de Televiziune a fost votat de către Comisia pentru cultură, artă şi mijloace de informare în masă din Senat şi cere plenului Senatului reexaminarea legii, prin trimiterea ei spre comisia de specialitate pentru raport suplimentar, în conformitate cu articolul 105 din Regulamentul Senatului sau, în caz contrar, respingerea ei de către plen. (...) În prealabil, reprezentanții sindicatelor, ai ONG-urilor din mass-media şi jurnaliştii acreditați la parlament au fost dați afară din sală. (...) În forma avizată, proiectul de lege a fost deturnat de la principalul său scop: asigurarea independenței celor două instituții şi reprezentativitate la nivelul întregii societăți."[42]

[42] http://www.paginademedia.ro/2010/06/societatea-civila-protesteaza-nu-se-asigura-depolitizarea-tvr/

Televiziunea şi Radioul public nu se află la prima abatere de acest gen, acest fenomen devenind în ultima vreme, o tradiție hrănită de scandaluri publice care izbucnesc constant la fiecare schimbare de guvern. Amestecul intereselor politice şi personale încalcă regula jocului democratic din România, ajungând o normalitate. Patologia puterii şi a influenței a ajuns să controleze cele mai importante zone ale sistemului social, dinspre politic spre toate structurile, fapt care a transformat normalitatea în patologie.

În concluzie, patologia influenței în relațiile normale între oameni şi instituții duce finalmente la o patologie de comportament. Efectele sunt dezastruoase, prin prejudicierea normalității. Individul care îşi face datoria cu responsabilitate față de fişa postului său, riscă să ajungă un *outsider* (străin) al sistemului din care face parte. Ca urmare, riscul cel mai grav într-un astfel de sistem bolnav, ar fi ca indivizii sănătoşi comportamental să fie excluşi pe criterii de incompatibilitate de ceilalți membri care s-au adaptat la noile norme induse de şefi corupți.

9.5. *Homo religiosus* şi *homo socialis* în termenii relaţiei sacru–putere–influenţă

Antropologia politică studiază geneza şi evoluția formelor politice la diferite popoare, abordând problemele genezei puterii şi ale primelor instituții statale, în conexiune cu structurile vii ale societăților. În acest context, în centrul abordărilor antropologice se plasează şi conceptul de putere, ca principiu modelator în actul de naştere a fenomenului social. În acest sens, este interesant de cercetat problematica sacrului şi a puterii în istoria schimburilor interdisciplinare între antropologie, etnologie, lingvistică şi sociologie. Din perspectivă lingvistică, sacrul este definit ca fiind: „cineva sau ceva ce nu poate fi atins fără a fi întinat sau fără a întina" (Caillois, 2006: 39).

Definirea sacrului ca structură de bază care include fenomenul puterii, este completată de antropologia politică prin abordarea lingvistică, adăugând elementul esențial de manifestare a ritualului la omul primitiv. În acest joc, puterea este, înainte de toate, o imagine şi anume: „imaginea sacralizată a diferenței, a celuilalt" (Balandier, 1998: 101). Imaginea arhetipală a puterii brute se

întemeiază pe simpla relație „dominație-supunere”, la animal, şi se transformă, la om, în „comandă-ascultare”. În acest proces are loc o socializare prin suma intereselor comune, care în final, conduce la cristalizarea societății, iar mai târziu, pe baza principiului suprem al guvernării, se completează cu o a treia relație complexă prin contractul dintre guvernanți şi guvernați.

Studiul sacrului, ca fenomen social, cunoaşte două curente importante: pe de o parte, teoria sociologică a sacrului (cu rădăcinile în cercetările etnologice despre mana şi totem), iar, pe de altă parte, o direcție de cercetare care plasează în centru omul religios şi prin care se explică evoluția fenomenului religios. A doua teorie tratează originea sacrului ca putere extra-socială, superioară, invizibilă şi incontrolabilă în existența omului. Acest supranatural vine dintr-o zonă în care se formează comunicarea vie între existență şi sacru. Pe de altă parte, această putere, prin misterul ei, suscită senzația de frică interioară, ce operează o transformare a relației dominație – supunere într-o relație transcendentă între Creator şi creat. Prezența sacrului în totemism îmbogățeşte religia primitivă cu noi nuanțe ale hierofaniei: sfințenia, intangibilitatea, taumaturgia, invocațiile, revelația, misterul religios (sentiment de fior mistic care duce la senzația de atingere şi de contact a omului profan cu o lume superioară, o lume pe care acesta o va moşteni după moarte).

Religia se dezvoltă progresiv, paralel cu noile forme de cunoaş-tere culturală, traversând etape bine definite în funcție de spațiu şi timp. Influența religiei nu are cauze naturale provocate de legea materiei sau a fizicii. Julien Ries afirmă faptul că studiul religiei are ca punct de plecare *homo religiosus* şi nu societatea (2000: 5-7). Constatarea sa ne ajută să-l înțelegem mai clar pe viitorul *homo socialis*. Influența religiei îşi are sursa în lumea interioară a omului, modificându-şi întregul său sistem de referință. Treptat, aceste elemente noi, cu caracter mistic şi religios au devenit primele reguli de comportament, primele obiceiuri şi primele cauze care au determinat evoluția omului de la natură la cultură.

Pe de altă parte, în viziunea lui Durkheim, religia rămâne o mişcare naturală în cadrul istoriei, separând lumea vizibilă de cea invizibilă prin categoria sacru-profan (1995 :45). Sociologul francez defineşte religia prin intermediul sacrului, ca putere invizibilă

manifestată în totemismul religiilor primitive. În opinia sa, mana este definită ca o forță lăuntrică prezentă în fiecare membru al clanului, constituind nucleul central al fenomenelor religioase. În jurul acestei forțe orbitează întreaga existență a omului religios. Mana este matricea sacrului, plasată la originea religiilor primitive. Această noțiune permite descoperirea întregului lanț succesiv al elementelor constitutive ale sacrului, începând cu mana caracteristică societăților polineziene, obiceiurile tabu, zei, demoni şi până la *pneuma* gnosticilor (Culianu, 1999), toate acestea marcând o separație dihotomică între sacru şi profan, între cele două lumi contradictorii, sau între explicabil şi inexplicabil. Ambele zone sunt guvernate de un principiu comun al puterii care, la *homo socialis,* va avea consecințe politice importante.

Ne confruntăm cu existența a două ierarhii: o ierarhie pe verticală a valorii, a spiritului guvernat de fenomenul religios şi politic şi o ierarhie pe orizontală, în sensul extinderii materiei în domenii ca: economie, ştiință, tehnică şi politică. Al doilea tip de ierarhie urmăreşte condițiile în care materia serveşte nevoilor fizice ale omului. Preocupările economice au vizat indirect o diminuare a ierarhiei valorilor religioase. Din acest punct, religia urmează o cale total diferită. Religia pune bazele fenomenului religios prin manifestarea sacrului, la fel cum economia cunoaşte un ascendent prin dezvoltarea branşelor sale de bază: dezvoltarea pieței, tehnica, tehnologia, comerțul, prognoza, matematica, logica etc. Religia întemeiază originea puterii divine ca forță primordială care a pus bazele existenței, pledând pentru creaționism, în vreme ce ştiința, prin cercetare şi studii, se raliază unei filozofii în afara divinității.

Puterea sacrului recompune astfel geneza primelor manifestări ale inteligenței umane, influențând în mod decisiv evoluția unei specii aparte prin delimitarea dezvoltării materiei (a corpului fizic) de cea a spiritului. Omul este descătuşat de „blestemul" unei specii comune, spiritul său avântându-se spre tărâmurile cunoaşterii absolute. Puterea religioasă diferă față de orice altă putere, proiectându-l pe *homo religiosus* spre acele culmi care întruchipează cunoaşterea divină. *Homo religiosus* este gata să înțeleagă şi să imite paradisul pierdut, organizându-şi viața socială într-un sistem perfectibil, după modelul cetății divine. Contactul cu lumea sacrului a determinat ulterior întreaga sa evoluție.

O concluzie absolut firească ar supune sacrul unei logici deterministe. Ar fi putut oare omul să-şi formeze un mod de viață complex şi inteligent prin care politicul, economicul, arta, cultura sau chiar ştiința să-l fi proiectat spre cer fără a avea, în prealabil, un contact cu sacrul? Oare nu cumva tocmai această atracție spre natura divină i-a dat aripi să filozofeze şi să-şi pună cele mai importante întrebări sintetizate de Kant (Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce pot să sper?), prin care omul devine un gânditor al transcendentului şi al *dasein*-ului (al existenței filozofice heideggeriene) şi prin care acesta îşi explică fenomenul de *dumnezeire a creației*? În final, oare nu tocmai această chemare a determinat saltul suprem al omului de la natură la cultură şi nu cumva acest salt a justificat apariția statului ca proiecție a sacrului în imanent, prin imitația unei lumi ideale, a unei ierarhii supranaturale? Esența lui *Homo religiosus* s-ar putea datora sentimentelor de admirație, teamă, respect şi iubire față de o ființă superioară lui. Aşa s-a constituit primul gen de ierarhie a valorii din istoria umană, dincolo de ierarhia forței, generând acel sentiment de dominație - supunere.

Homo religiosus era supus mereu supranaturalului, reuşind în final, să domine natura şi pe semenii săi. Astăzi, *homo socialis* modern nu mai simte nevoia să se supună neapărat unei forțe divine, dar doreşte cu siguranță să-şi domine semenul. Diferența dintre cele două tipuri de dominații este majoră. În primul tip de dominație, divinul prevalează printr-un anumit sistem de valori, bine articulat, complex şi benefic omului, în timp ce omul social actual s-a plasat în vârful piramidei din propriul egoism şi în dezavantajul celorlalți.

Instinctul este comun atât omului cât şi animalului. Instinctul nu este suficient pentru a genera ideea de conştiință. Acest proces de formare a conştiințe s-a datorat în primul rând contactului său cu sacrul. La început, omul a perceput corect ideea unei ființe şi a unui Creator care a determinat naşterea acestei ființe. Referitor la relația om – divinitate, cosmogonii, escatologii sau mituri stau mărturie în acest sens.

Homo religiosus este rezultatul a două puteri: sacrul şi profanul. Această alchimie a puterii, explică succesivitatea extremelor bine şi rău, divin - demon ca structuri organice ale naturii umane. Omul

devine, în acelaşi timp, muritor şi nemuritor, datorită celor două puteri. Omul conştientizează propria sa moarte imanentă, iar, a doua putere, credința, izvorâtă din sacralitatea lăuntrică, îi asigură continuitatea prin renaşterea sa într-o lume viitoare. Credința sa este calea vieții pentru salvarea de la moartea spirituală. În concluzie, hermeneutica acestei idei devine comună în aproape toate tipurile de credințe religioase.

9.6. De la sacru la condiţiile vieţii sociale – statalitatea

Formele complexe de organizare ale unei comunități umane sau ale unui stat depăşesc imaginația istorică. La acest punct, intervenția antropologiei ca ştiință devine importantă. Celebrul antropolog francez Jean William Lapierre, în cartea sa *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice şi inovației sociale,* contribuie cu ideea că formele embrionare ale statului sunt apriori vieții pământeşti (1997: 56); aşadar, geneza statului poate fi considerată o componentă a genezei vieții. Statul nu poate fi plasat undeva în istorie, pentru că acesta s-a operaționalizat odată cu apariția speciei umane, devenind mai întâi, un embrion care se dezvoltă concomitent cu răspândirea primelor diade (cuplu format dintre o femeie şi un bărbat). Puterea derivă din ierarhie, iar relațiile între membri devin acțiuni bazate pe principiul: comandă-ascultare. Omul se supune omului prin consens. *Zoon politikon* nu poate avea aceeaşi putere ca semenul său pentru că însuşi caracterul său de ființă socială îl obligă să coopereze. A coopera înseamnă a asculta pe celălalt, fără intervenția forței. A coopera presupune o influență reciprocă, deşi mereu va exista un emițător şi un receptor, un subiect care va exercita puterea asupra celuilalt. La fel şi în dragoste, în căsătorie, în contractul social sau în orice alt tip de înțelegere există un principiu de asimetrie a puterii.

Conform teoriei lui Balandier: „statul păstrează mereu caracteristici ale bisericii, chiar şi când se află la capătul unui lung proces de laicizare. Ține de natura puterii să întrețină, sub o formă vizibilă sau mascată, adevărată religie politică" (1998: 120). Astfel, Georges Balandier observă coexistența a două fenomene interconectate în cazul relației sacru-putere: primul este sacralizarea unei ordini

necesare securității şi prosperității (ordine ce trimite la formă), celălalt proces fiind recurgerea la forță, care permite ordonarea (trimiterea la putere este în acest caz evidentă). Ritualul este responsabil de menținerea ordinii, în timp ce reprezentanța forței este conferită de acțiunea politică. Ambele fenomene, conchide Balandier, contribuie la obediența față de o ordinea globală, ca fiind o condiție a vieții sociale (1998: 120-122).

9.7. Critica antropologică a etnocentrismului în dezbaterea puterii politice

Întrucât principalele interogații antropologice s-au structurat în jurul statalității (înțeleasă ca instituționalizare a puterii coercitive), cercetarea se va concentra pe diferențele majore între *homo religiosus* şi omul de astăzi. Aceste diferențe nu trimit la geneza politicului în dezbaterea originii puterii. Amintesc aici celebra dispută dintre cei doi antropologi francezi, Lapierre şi Clastres, care au polemizat pe problema puterii. Omul este, prin natura sa socială, un minunat *animal politic*[43], însuşire care a contribuit la formarea comportamentului politic, indiferent de cultura națională sau de gradul de raportare la etnocentrism. Clastres critică dur caracterul inevitabil al etnocentrismului. Pentru Lapierre, noțiunea a devenit o concepție generală, dat fiind că orice cultură este, prin definiție, etnocentristă în relația sa narcisistă. Totuşi, o diferență considerabilă desparte etnocentrismul occidental de omologul său primitiv: „sălbaticul dintr-un trib indian sau australian consideră cultura sa superioară tuturor celorlalte, fără a se preocupa să țină asupra acestora un discurs ştiințific, în vreme ce etnologia vrea să se situeze de la bun început în elementul universalității, fără să-şi dea seama că rămâne în multe privințe solid instalată în particularitatea sa şi că pseudo-discursul său ştiințific se degradează repede în veritabilă ideologie" (Clastres, 1995: 23-24). Discursul ştiințific, care apără un anumit tip de cultură, este un discurs care neagă

[43] *Zoon politikon,* în greaca veche are un sens mai apropiat de ceea ce noi astăzi am traduce ființă socială. Când spun animal politic mă refer strict la înțelesul de ființă ca expresie ce defineşte numai natura umană, separate de orice altă interpretare sau asemănare cu orice altă specie.

caracterul universal, iar proiectarea elementelor particulare ale unei culturi la un etalon valabil pentru toate celelalte tipuri ierarhizate pe o scală inferioară este un apanaj al ideologiei care se face vinovată de o gravă eroare.

Pe de altă parte, Lapierre consideră că, indiferent de etnologie, esența politicului se desprinde din relația-cheie conducere – supunere, care formează cele două loturi ale puterii: „între cei care exercită puterea şi ceilalti membri ai grupului se stabileşte o relație specifică; ea constă în comunicarea şi executarea hotărârilor (...) a comunica o hotărâre pentru executare înseamnă a conduce. A răspunde acestei comunicări, efectuând acțiunile curente prin hotărâre, înseamnă a te supune*"* (Lapierre, 1997: 74).

În concepția lui Clastres, antropologia nu poate evolua dacă nu reuşeşte să se separe categoric de etnocentrism (1995: 26). Această observație poate contribui la critica fenomenului de europocentrism prezent în multe tratate clasice de antropologie. În lipsa unui etalon cultural, tendința de apreciere sau clasificare induce nevoia de diferențiere între culturile politice.

Cu toate acestea, se poate conchide faptul că teoria prezentată de Clastres are o natură revoluționară, negând evoluționismul antropologic şi ierarhizările societăților în funcție de gradul de instituționalizare al puterii coercitive. Pentru antropologul francez, există două tipuri fundamentale de putere – coercitivă şi noncoercitivă –, ambele având aceeaşi funcție (de păstrare a echilibrului în corpul social), dar modul de exercitare diferă. Puterea noncoercitivă are însă un dublu sens: înțelegerea prin sens şi legea acceptată din consens. Ce ignoră însă autorul este faptul că, în privința legii sau a datinii, a ritului care se transformă în lege – încălcarea tradiției atrage pedeapsa ca formă primară a coerciției, deci puterea noncoercitivă nu se poate sustrage autorității deoarece consensul presupune existența unei înțelegeri, al unui pact care respectă o anumită ierarhie de valori. Încălcarea ei instituie pedeapsa ca disciplină în cadrul oricărei comunități umane. Distincția între non coercitiv şi coercitiv este inexistentă, atâta timp cât, prin natura ființei umane, orice pact sau consens deliberează repararea naturală a lucrurilor. Polemica din jurul celor doi termeni nu poate determina diferențierea propriu-zisă a faptelor, atâta timp cât orice acțiune umană devine

acțiune socială şi, în cele din urmă, politică. Coerciția şi autoritatea conferă legitimitate prin consens sau contract, indiferent de nivelul de evoluție al oricărei comunități umane.

Rolul antropologiei politice face posibilă în primul rând înțelegerea abstractă a fenomenului politic care, după cum s-a observat, provine din geneza sacrului. În loc să explic specificitatea lui *homo sacer,* printr-o ambiguitate a sacrului, încorporată pe noțiunea de tabu, voi încerca să interpretez *sacratio* drept o figură autonomă. Mă întreb dacă structurile politice originare îşi au locul într-o zonă care precede distincția sacru-profan sau chiar religios-juridic. Aşadar, *sacratio* poate fi considerat punctul de convergență al celor două puteri: cea fizică şi cea sacră, care, prin conexiune devin o forță ambivalentă. În cazul şefului de trib sau al liderului politic, acțiunea sa se compune din existența celor două naturi. El nu decide doar pentru o permutare a unor elemente pur fizice asemenea unor obiecte pe tabla de şah, ci şi pentru scopul care îi conferă noblețea faptelor, binele comunității etc. Granițele celor două lumi dispar într-o ambiguitate indescifrabilă, iar, din echilibrul stabilit între cele două puteri rezultă echilibrul politic.

Teoria propusă de Georges Balandier decelează o nouă fațetă a problematicii analizate, prin observația următoare: „puterea va fi definită ca rezultând, pentru orice societate, din necesitatea de a lupta împotriva entropiei care o amenință cu dezordinea - aşa cum aceasta amenință orice sistem*”* (1998: 12). Este dezordinea un cuvânt care induce ordinea, obligând puterea brută să se manifeste prin forță? Intervenția în haos reclamă forța divină. Să ne amintim tabloul grandios al Creației din Geneza biblică, lucrarea lui Dumnezeu timp de şase zile, în care orice lucru lua ființă prin procesul de separare, cerul de pământ, lumina de zi, apele de uscat, cele vii de cele moarte. Puterea se manifestă, aşadar, prin forța vie a sepărării lucrurilor, proces care permitea instaurarea unei ordini în haos; acțiunile se împotriveau entropiei pentru a nu anula finalmente sistemul. În momentele cheie, suveranul apela forțele celeste care aparțin unor lumi mitice. Unul dintre cele mai relevante exemple este gnoza, în cadrul căreia s-a cristalizat ideea că Dumnezeu reprezintă puterea generată de întruparea Cuvântului, ordine exprimată prin sintagma: *„...şi Cuvântul s-a făcut Trup”,* iar,

în creştinism, această putere este interpretată ca forma de existență a iubirii manifestată prin cuvânt, deci, prin comunicare: „la început a fost Cuvântul", şi „Cuvântul s-a făcut trup" (adică a devenit forma concretă a acțiunii divine). Aşadar, Cuvântul determină puterea sau comunicarea divină, anulând entropia cosmică.

9.8. Putere şi influență

Traseul evolutiv schițat mai sus are ca scop abordarea elementelor socio-politice primare prin intermediul unor noțiuni care se află la baza întregului construct social. De la natura dual㠹 a lui *homo sacer* până la consolidarea şi înțelegerea mecanismelor statale moderne, puterea politică şi formele sale sunt esențiale pentru conturarea noilor relații interumane, precum şi pentru trasarea unui cadru, permițând vizualizarea clară a mutațiilor în contextul relațiilor socio-politice. Rolul jucat de coerciție şi autoritate, în cadrul legitimării naturii consensuale a puterii politice, a avut ca deziderat conturarea unui cadru conceptual solid necesar construirii relației putere - influență.

Teoria structurală a puterii (elaborată de autorii Willer şi Markovsky – începând cu1981 şi până în 1993) poate fi conectată cu teoria caracteristicilor statutului (care ține direct de influență şi a fost elaborată de Berger şi Conner în 1966, iar apoi reformulată în 1985). Referitor la această relaționare se naşte întrebarea: puterea produce influență sau influența produce puterea? Pentru formularea unui argument pro sau contra, trebuie să remarc lipsa aspectului intrinsec al persoanei care comandă. Mai exact, influența poate să fie definită distinct față de putere, aceasta fiind o modificare a unei credințe, atitudini sau aşteptări, fără a implica procedee coercitive. Cu toate acestea, nu se poate nega veridicitatea definirii puterii sociale ca fiind o „schimbare asupra indivizilor cauzată de faptele altor indivizi" (Willer, Lovaglia, Markovsky, 1997: 573). Ca rezultat, puterea politică este un echivalent al influenței.

Indiferent de tipul de definire a termenilor: putere şi influență, antecedentele şi consecințele celor două noțiuni nu sunt similare. Plasarea puterii în cadrul sistemelor şi instituțiilor (*exchange networks*) presupune un schimb al actorilor din aceste structuri.

În cazul teoriei caracteristicilor de status, influența interpersonală are un impact major asupra prestigiului şi statusului membrilor unui grup. Astfel, obedienţa şi conformitatea față de cerințele unui individ sunt explicabile prin aşteptările create în privința competențelor cerute. Acceptarea punctelor de convergență determină o relație de reciprocitate în care puterea are ca rezultat influența şi viceversa. Condițiile în care aceste două noțiuni ajung să formeze o relație cauzală diferă în cazul fiecărui proces în parte. Pentru a putea demonstra acest fapt, trebuie să pornim de la contextul în care exercițiul puterii este produs în mod indirect, fără a introduce în ecuație structurile de putere. Astfel, influența poate produce putere prin aşteptările care derivă din statusul social. Pe de altă parte, rezultantele şi condițiile în urma unei puteri coercitive sunt diferite de cele patentate în urma proceselor de influență. Paradoxul derivă din combinarea elementelor opozante ale puterii şi influenței care pot fi incluse într-o relație socială perfect unitară.

În concluzie, puterea, influența şi autoritatea deontică, împreună configurează o simbioză ideală de manifestare a sacrului necesar oricărui lider iubitor față de proprii săi supuşi, subordonați sau guvernați. Societatea modernă a căutat să excludă religia din procesul de educație al indivizilor, înlocuind sacralitatea cu dialectica ştiințifică în funcție de ideologia dominantă. Nu se poate omite faptul că această percepție a sacrului nu s-ar putea transmite altfel decât printr-o teorie care să includă ceea ce lipseşte astăzi liderilor. Răspunsul oferit în acest capitol se regăseşte în schema patologică a puterii inspirată din teoria lui Lensky. Prin această schemă se demonstrează importanța majoră a autorității deontice în cadrul actului de influență. Un lider politic poate trece testul în funcție de îndeplinirea datoriei, de cuvântul dat prin respectarea promisiunilor, indiferent dacă aceste promisiuni privesc pe omul bogat sau pe cel sărac.

Autoritatea deontică defineşte omul de caracter care îşi respectă cuvântul dat şi care nu este demagog. În politică, omul este o persoană care îşi îndeplineşte conştiincios sarcinile şi răspunde aşteptărilor propriului electorat. De amintit faptul că autoritatea deontică reprezintă calitatea principală sau valoarea care asigură ulterior nu numai un prestigiu public constant ci şi charisma.

CAPITOLUL X

RELIGIE ŞI PUTERE ÎN ROMÂNIA POST-DECEMBRISTĂ

„Căci împotriva adevărului n-avem nici o putere; avem pentru adevăr" (Biblia, Corinteni II, 1994: cap.13, v.8).

Secolul XX a reprezentat o perioadă dificilă pentru mediul social românesc, un secol al incertitudinii şi al marilor antagonisme istorice. Într-o perioadă relativ scurtă, România a traversat trei regimuri politice diferite: de la monarhie la dictatură şi ulterior, la o democraţie firavă. Timpul de mediere şi tranziţia sa au fost relativ scurt, dacă ne gândim la instaurarea comunismului în anii 1944-1947. Calea spre democraţie a regăsit o Românie nepregătită pentru reforme radicale.

Comparând ultimele două sisteme politice, constat că ambele regimuri şi-au propus creşterea bunăstării, cu mijloace şi efecte diferite. Construcţia unei societăţi fără clase a constituit scopul final al partidului unic prin formarea unei societăţi comuniste (Statutul Partidului Comunist Român, 1965: 9). Rolul programatic al dezvoltării socialiste pe verticală şi ulterior pe orizontală, presupunea mobilizarea tuturor forţelor într-o singură direcţie. În acest scop, clasa muncitoare era decretată ca o clasă conducătoare a societăţii. Schimbarea claselor sociale s-a produs pe fundalul unei revoluţiei continue, un proiect care s-a soldat cu desfinţarea proprietăţii private, a spaţiului privat, a libertăţilor civice şi politice.

Finalitatea proiectului comunist era condiţionată de convertirea omului vechi la omul nou, un prototip cu ambiţii utopice, decerebralizat, abolit de sentimentul atavic al proprietăţii, ignorându-se două caracteristici umane esenţiale: dreptul la posesie şi libertatea. Pentru Marx şi Engels, „clasa posedantă şi clasa proletariatului reprezintă aceeaşi înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se

simte satisfăcută şi afirmată în această înstrăinare de sine, ea vede în înstrăinare propria ei putere şi posedă în ea aparența unei existențe umane; cea de a doua se simte anihilată în această înstrăinare şi vede în ea propria ei neputință şi realitatea unei existențe inumane" (Marx şi Engels, Opere, Vol. 2, p.39). În acest context, bunăstarea socială era o problemă colectivă care necesita anihilarea stărilor conflictuale. Opoziția între cele două clase vine din partea clasei oprimate, iar misiunea sa este justificată de revolta împotriva nedreptății. Antagonismul între cele două clase este sporit de opoziția dintre posedant şi ne posedant, în mijlocul căruia proprietatea privată este mărul discordiei sociale.

Capcana timpului a demonstrat că aşa zisa societate fără clase nu a respectat nimic din planurile şi orizonturile gândirii marxiste. Acumularea capitalului a devenit rapid o chestiune de timp în mâinile noii clase politice, care, cu anumite limite impuse ideologic, s-a îmbogățit, transformându-se într-o adevărată protipendadă.

Victoria proletariatului nu reprezenta, în viziunea marxistă, etapa ultimă a Revoluției, ci dispariția celor două clase antagonice prin desființarea proprietății private. Bunăstarea socială răsare în era egalității în care omul nu se mai raportează la celălalt în funcție de posesie. „Critica Programului de la Gotha" (1875) explică mecanismul posesiei prin sintagma: „de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă". Dar, problema justiției şi a aspectelor ei a fost total ignorată de Marx. Calitatea muncii, pregătirea şi studiile necesare legate de această chestiune nu au reprezentat pentru marxişti un reper legitim de luat în seamă.

Comunismul a fost instaurat în România pe fondul internaționalismului proletar. În acest context, influența sovietică nu putea dura, iar naționalismul s-a instalat odată cu venirea la putere a lui Nicolae Ceauşescu, un lider promițător, un reformator, care, în 1968 câştigase o popularitate uriaşă pe plan intern şi internațional. Bunăstarea părea posibilă odată cu deschiderea spre vest. După anii 80, acelaşi Ceauşescu, s-a ambiționat în a demonstra Occidentului că România este capabilă să-şi plătească datoriile şi să concureze economic marile puteri. Costurile au fost dezastruoase,

afectând grav bunăstarea cetățenilor. Ultimul lider comunist român a pierdut contactul cu realitatea care prevestea prăbuşirea sistematică a blocului estic. Foametea a erodat o ideologie care nu-şi mai putea susține tezele în fața căreia s-a definit în mod paradoxal prin imaginea inversată a realității enunțate de Marx. Raționalizarea forțată a hranei şi încălcarea promisiunilor ideologice au detronat popularitatea unui lider ambițios.

10.1. Moştenirea comunistă şi o scurtă radiografie a societăţii româneşti de după '89

Libertatea s-a instalat artificial într-o țară lipsită de tradiția şi experiența democratică, iar Revoluția a dat speranțe care nu s-au materializat în primii ani aşa cum ne-am fi aşteptat. Traiul din anii `90 dezvăluia o Românie slăbită şi dezorientată, alunecând rapid în depresia generată de creşterea sărăciei, a şomajului şi mai ales de tragica imagine a copiilor abandonați. Primii ani care au succedat Revoluției din `89 au fost marcați de şirul unor iluzii prăbuşite într-o realitate sumbră. După primele luni de libertate, migrația a luat amploare în fuga disperată a tinerilor spre alte țări.

România rămâne o țară atipică în spațiul creştin-ortodox, fără să difere formal prea mult de celelalte țări vecine; totuşi, acest popor a fost martirizat printr-o lunga suferința, răspunzând, de fiecare dată, cu toleranță şi răbdare. Însuşirile şi calitățile sale au fost ignorate de proprii săi politicieni, de străini sau de cursul inflexibil al istoriei. Pe scurt, societatea românească postdecembristă a cunoscut o stratificare ciudată, polarizând mari diferențe sociale, fără a-şi consolida clasa de mijloc. Baza societății a fost constant sărăcită, în vreme ce vârful piramidei a devenit putred de bogat. După 89', structura socială s-a divizat în două tabere: una minoritară din foşti şi proaspeți îmbogățiți şi o majoritate formată din oameni sărăciți. Între cele două tabere s-a creat o pătură de români slab reprezentată, care s-a afirmat prin propriile merite. Enumăr, aici, principalele cauze ale disfuncționalității sistemului social:

- proasta gestiune a resurselor în interesul unor grupuri minoritare;
- lipsa totală de solidaritate şi atitudine civică împotriva extinderii corupției ca fenomen social;

- eşecul privatizării legii nr. 58 din 14 august 1991 care s-a soldat cu un şomaj masiv, transformând multe din fabricile comuniste în ruine;
- devalorizarea cursului fără precedent într-un singur an (perioada 1 ianuarie – 31 decembrie 1992), în deprecierea de patru ori a leului față de dolar, o mişcare premeditată care a sărăcit o majoritate pentru a îmbogăți o minoritate;
- falimentarea forțată a băncilor şi a întreprinderilor industriale rentabile prin inginerii financiare gestionate la vârful puterii.

Indiferența generală a afectat treptat interesul public. Din rațiuni financiare, o bună parte din mass-media a ajuns la cheremul intereselor politice, realizând în final, o falsă agendă a intereselor publice. În concluzie, noua economie a favorizat din plin un lung şir de oportunități în folosul profitorilor, iar ca urmare a dezinformării masive, sărăcia s-a adâncit, reducând o majoritate la tăcere.

Tranziția regimurilor politice a fost însoțită de o tranziție demografică negativă determinată de mai mulți factori: economici, sociali, juridici, legislativi, culturali, sanitari etc. Warren Thompson (1929) şi Frank Nolestein (1954) sunt primii autori care au elaborat o teorie cu privire la procesul de „tranziție demografică" verificabil şi în cazul României. Escapada spre Occident din anii 90' şi primele efecte ale tranziției au fost brutale, producând modificări de adâncime socială cu impact asupra migrației masive, a natalității şi a ratelor de divorț.

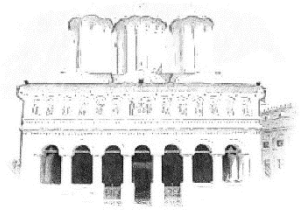
Imaginarul politic postdecembrist este definit de sintagma „luminița de la capătul tunelului", o cale pavată cu iluzii şi firave speranțe. Ca urmare, s-a lansat un concept devenit o emblemă a neputinței: „tranziția" şi eterna ei luminiță. România este o țară în care standardele europene par a fi înghițite de istoria fascinantă a reformelor interminabile. Sistemul oligarhic conturat şi organizat ermetic nu a mai permis ascensiunea altor concurenți, monopolizând şi strangulând piața. Politicienii de bună credință nu au avut o carieră prea lungă, fiind înlocuiți, pe termen lung, de aceleaşi figuri legendare din anii 90', „politruci" de carieră care încheiau liniştit alianțe de fidelitate cu marii oligarhi. Campaniile electorale

fluturau aceleaşi promisiuni demagogice în faţa poporului numai în ziua alegerilor.

Printre alte piedici, Biserica Ortodoxă Română: „devine calul de bătaie preferat al partizanilor culturii politice democratice. Ea este transformată în ţap ispăşitor pentru cultura politică de supunere şi pentru inexistenţa societăţii civile în România" (Frigioiu, 2007: 168). O justiţie socială adevărată nu poate exista în rândul oamenilor decât prin forţa spirituală de modelare a bisericii. Credinţa şi iubirea sunt valorile care unesc sufletele într-o comunitate condusă după principiul „binelui celuilalt". În lipsa acestor valori, nu se poate vorbi de un imaginar colectiv reconciliant, atâta timp cât în locul credinţei şi al iubirii domină blazarea şi răzbunarea. Aici înţelegem cel mai bine care este rolul puterii religioase şi cum această putere poate transforma o societate de jos în sus, de la baza ei socială spre vârf, o cale care ar fi putut fi aplicată fără ca ambele extreme negative să se dezvolte la amplitudini cronice. Puterea morală a religiei creştine nu are neapărat nevoie de un partid politic, aşa cum s-a încercat în cazul PNŢCD, dar poate avea, în schimb, nevoie de o societate civilă bine consolidată, prin care să se facă auzită şi să acţioneze, ca pildă, pentru toate celelalte instituţii ale statului. Puterea religioasă este, în primul, rând puterea exemplului, iar încrederea în Biserica Ortodoxă este încă puternică şi denotă o mare responsabilitate a acţiunilor şi a cuvintelor sale, atunci când acestea intră în circuitul intereselor publice.

După Revoluţie, partidele politice româneşti au evoluat într-un cadru democratic nesigur, lipsit de experienţă şi de o tradiţie a guvernării. Succesiunea rapidă a guvernelor a evidenţiat lipsa de colaborare între putere şi opoziţie. Noile provocări economice lansate prin integrarea României la Uniunea Europeană au scos în relief instabilitatea mediului politic, provocând o lipsă de viziune pe termen mediu şi lung. Proiectele publice nu au putut fi puse în practică datorită schimbărilor rapide a miniştrilor şi a guvernelor. Noul mediu politic se aseamănă cu un scenariu al unei lupte neterminate, fără învingători sau învinşi, presărat cu multe victime şi pierderi colaterale. Luptele dintre partidele istorice şi neocomunişti au marcat cei 30 de ani de la Revoluţia din 89 şi a caracterizat un mediu politic haotic şi toxic. Cu toate acestea, pe plan economic,

încercările şi micile victorii au existat în sensul în care au apărut regrese, dar şi progrese dictate de procesul de integrare la economia de piață. Eşecurile la nivel național s-au diminuat odată cu noul cadru al legislației europene, care, pe un alt plan, urmăreşte acelaşi scop: armonizarea unei bunăstări la nivelul tuturor țărilor membre. Radiografia este dură, însă trebuie asumată în valoarea sa de adevăr.



Biserica Ortodoxă Română a avut, după 89', o misiune dificilă şi, în anumite privințe, aproape imposibilă. Mulți critici i-au reproşat indiferența în rezolvarea imaginii copiilor străzii, un *brand* negativ pentru imaginea de țară. Alți critici au acuzat Biserica de pasivitate în problema consolidării societății civile, după modelul țărilor catolice şi protestante. Implicarea Bisericii în vechea securitate a fost principalul cap de acuzare. Biserica a supraviețuit regimului comunist prin anumite compromisuri ruşinoase, însă în absența acestora, Biserica risca să fie desființată, după modelul Bisericii Greco-Catolice. Destinul de martir asumat de Biserica Greco-Catolică i-a atras scoaterea în afara legii, decizie luată la 1 decembrie 1948. Vina majoră a Bisericii Ortodoxe a devenit vizibilă odată cu refuzul Prea Fericitului Părinte Teoctist de a-şi cere iertare pentru greşelile din trecut şi de a nu trage la răspundere pe cei responsabili de încălcarea gravă a jurământului sacerdotal al spovedaniei. Pe de altă parte, aceeaşi Biserică Ortodoxă numără şi oameni oneşti, cu credință în Dumnezeu, care au luptat până la sacrificiul suprem, alături de armata de rezistență împotriva comuniştilor (militari, intelectuali şi preoți). Meritele bisericii de-a lungul timpului sunt recognoscibile şi, de aceea, nu se pot ignora meritele, jertfele şi operele care au răsplătit cu prisosință un popor îndelung încercat.

Pentru societatea românească, Biserica Ortodoxă Română, prin conexiunile ei puternice, şi-a păstrat un rol de actor social important, încrederea societății în această instituție se justifică prin legăturile profunde din timpuri străvechi. Cum se explică faptul că o țară cu o rată ridicată a sărăciei severe este totuşi foarte activă religios? Probabil că sărăcia ar putea fi una dintre motivele care a întărit credința în Dumnezeu. Filozofia creştină sprijină o credință care reface echilibrul în lumea viitoare prin inversarea rolurilor:

cei bogați vor fi sortiți chinurilor veşnice, iar cei săraci vor gusta roadele fericirii în lumea eternă. „Şi iarăşi zic vouă că mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului decât să intre un bogat în Împărăția lui Dumnezeu" (Biblia, 1994: Evanghelia după Marcu, cap.19, v.24). Răscumpărarea nedreptății şi a suferinței este o teză care merită analizată din mai multe perspective.

În acest context, este necesară o cercetare detaliată în zona de interferență între religie şi putere, ca vectori în configurarea imaginarului colectiv românesc. În concluzie, relația disproporționată între cei săraci şi cei bogați a întărit credința în rândurile celor mulți, un model care respectă matricea caracterială a creştinismului timpuriu. Dacă sărăcia întăreşte credința, injustiția socială descurajează cetățeanul în a-şi asuma responsabilitatea civică, o caracteristică notorie în structurarea culturii participative. Răbdarea în suferință, toleranța precum şi nefericirea generată de injustiția socială reprezintă principalele caracteristici ale poporului român.

10.2. Inegalitatea socială versus injustiţia socială

Teoriile moderne ale inegalității sociale au analizat deseori modelul interactiv şi modelul conflictual al puterii, prin cele două tradiții: tradiția radicală sau conservatoare şi tradiția conflictualistă. În teoriile conservatoare, denumite şi funcționaliste, Talcott Parsons şi fostul său discipol Kingsley Davis au abordat problema inegalității în general: „considerând-o ca o trăsătură necesară a oricărei societăți umane funcționale. Davis a rezumat abordarea funcționalistă într-o singură frază: inegalitatea socială e astfel o unealtă dezvoltată inconştient, prin care societățile fac ca pozițiile cele mai importante să fie ocupate conştiincios de persoanele instruite" (Kingsley, 1949: 367). Puterea, la nivel de persoană, se manifestă în acest mod prin interactivitate, constituind o ierarhie socială construită după merit şi instruire. Inegalitatea socială, prin interactivitatea puterii conform unor criterii ce țin de valoare şi moralitate, reprezintă o garanție stabilită după reguli care stimulează progresul prin merit şi răsplată. Mai exact, conflictul existent diminuează, apropiindu-se de o armonie ideală în care fiecare individ îşi justifică profitul conform propriilor sale capacități şi puteri. Funcționalismul

propune aşadar o viziune selectivă şi utilitaristă evoluționismului (James şi Pierce), dar şi un fel de măsură a cauzelor care determină diferite comportamente sau fenomene. În cazul nostru, mă refer la un întreg sistem care se autoreglează prin consensul valorii. Meritocrația este un exemplu de inegalitate socială în raport cu valoarea fiecărui individ care ocupă o funcție după principiul: „omul potrivit la locul potrivit".

România post-decembristă a fost departe de a respecta acest principiu, dimpotrivă l-a încălcat în mod flagrant. Înainte de 89', posturile erau selectate în funcție de apartenența la Partidul Comunist Român şi mai puțin, după merit sau competiție. După 89', s-a semnalat un fenomen mult mai grav: posturile înalte la stat au început să se moştenească pe criterii egocentriste: nepotism şi clientelism, provocând o scădere vertiginoasă a calității profesionale şi un profund decalaj între competența minimă, fapt care a accentuat incompetența reală generalizată.

În multe rapoarte europene (*Transparency International,* raporturile Comisiei Europene etc), se arată faptul că lumea politică românească abundă de corupție şi clientelism într-un mod constant. Probabil că, de fiecare dată, interesele personale au prevalat în fața intereselor de grup, iar lupta între interese s-a transformat în lupta pentru putere şi înavuțire. Interesul propriu a dus la decizii în detrimentul celorlalți, în aşa fel încât deciziile şi legile serveau doar celor din Parlament, nu şi poporului. „În raport cu procesul de decizie, se pot distinge două tipuri de interese: primare şi secundare. Interesele primare reprezintă acele cerințe ale indivizilor şi grupurilor față de procesele decizionale, provenite din pozițiile pe care aceştia le ocupă în organizarea socială, poziții constituite anterior şi independent de procesul de decizie" (Zamfir, 1990: 182). Interesele, ajunse în zona puterii guvernamentale, s-au transformat direct din *lobby* în trafic de influență, culminând spectaculos cu procedee şi maşinării care au generat mita şi corupția la nivel înalt.

Se poate discuta în România despre o politică în favoarea justiției sociale din perspectivă creştină? Este un fapt notoriu că această inițiativă a aparținut creştin-democrației din filiera P.N.Ț.C.D. (Partidul Național Țărănesc Creştin Democrat, înființat de fostul deținut politic Corneliu Coposu). Din nefericire, legăturile între

Biserica Ortodoxă Română şi PNȚCD au fost aproape inexistente. Şi totuşi, țărăniştii au încercat să importe o creştin-democrație de tip liberal, neconfesională, preluând valorile unei tradiții istorice autohtone. Caracterul creştin al ideologiei sale s-a cristalizat pe următoarele valori fundamentale:

- democrația şi dreptatea socială;
- tradiția;
- patriotismul luminat;
- sacralitatea şi unicitatea ființei umane;
- iubirea față de aproape;
- subsidiaritatea;
- economia sociale de piață de tip *Soziale Markwirtschaft,* un concept dezvoltat de şcoala economică de la Freiburg.

În viziunea țărăniştilor, justiția socială a fost principalul obiectiv de reformă capabil să echilibreze discrepanțele unui clivaj creat între posesorii de averi şi oamenii săraci. Țelurile propuse prin reînființarea acestui partid au eşuat lamentabil după anul 2000. Vinovații erau pretutindeni. PNȚCD a acuzat opoziția şi partenerii de coaliție, de trădare şi rea credință împotriva interesului național.

Chiar şi în perioada de guvernare, Partidul Național Țărănesc Creştin Democrat a dezvoltat o relație firavă cu Biserica Ortodoxă din România. Se poate spune că politicienii din România s-au folosit de Biserică doar în interese electorale, după care fiecare îşi vedea de treabă.

În concluzie, inegalitatea socială, lipsită de transparența actelor decizionale şi de drepturi egale la şanse, a condus inevitabil la o injustiție socială dezastruoasă pentru sănătatea întregului sistem social-politic. Ceea ce este trist, sistemul financiar depinde de sistemul politic, iar aparatul de justiție, uneori, s-a aflat sub tutela politicului, confruntându-se cu multe scandaluri mediatice care i-au afectat imaginea. Decizia politică are nevoie de vizibilitate pentru a se păstra în lumina corectitudinii, iar magistrații şi judecătorii au nevoie de autonomie pentru a lucra în spiritul legii şi al Constituției. Justiția este reprezentanta supremă a autorității deontice încarnată în fapte imparțiale, chiar şi în faptele care privesc realitatea din interiorul ei. Separația justiției de politic este un imperativ care o

fereşte de influența malefică a oligarhilor însetați să subjuge puterea statului de drept.

10.3. Creştinismul între continuitate şi declin în România postdecembristă

România este o țară unde imaginarul religios creştin joacă un rol important în configurarea relațiilor sociale şi a raporturilor dintre mediul politic şi social. România spirituală trăieşte prin valorile sale creştine îndelung păstrate prin Biserica Ortodoxă Română. În ultimii ani, au apărut semne prevestitoare de declin sau, cel puțin, de slăbire a încrederii, mai ales în rândul tinerelor generații, semne care anunță începutul unui proces ireversibil de secularizare. Referendumul pentru familie din 6, 7 octombrie 2018 a devenit momentul de cotitură al unui posibil declin sau, cel puțin, un semnal de schimbare a atitudinilor față de valorile tradiționale, față de familie şi, implicit, față de Biserică. Dincolo de opțiunea fiecăruia cu privire la acest subiect, societatea românească se află într-un proces de schimbare a mentalităților, după modelul occidental. România, mereu în urma Vestului, încearcă să recupereze un capitol al dilemelor existențiale cu privire la societatea de mâine. Îndepărtarea de valorile tradiționale determină tineretul să îmbrățişeze o toleranță impregnată de ideologia „*politically correct*", fără valori, dar plină de infatuarea „corectitudinii": „Activiştii sociali ai CP (corectitudine politică) sunt capabili să nimicească orice opinie contrară convingerilor lor. De ce? Pentru a păstra cu orice preț o *diversitate fetişizată* şi un adevăr subiectiv instituit de propriile practici interpretative" (Gavriluță, 2018: 89). A stabili ce este corect sau nu trimite la o altă formă totalitară de control asupra societății şi a individului.

România, la fel ca celelalte țări occidentale, trece printr-o criză morală adâncită de o globalizare sfâşiată, deopotrivă, de secularizare şi desecularizare, o idee interesantă pe care profesorul Nicu Gavriluță o subliniază în cartea sa *Noile Religii Seculare*: „În concluzie, deşi profund diferite, *secularizarea/ religiile seculare* şi *desecularizarea/ religiile autentice* trebuie luate şi interpretate împreună. Mai mult, secularizarea camuflează sensuri ale sacrului, iar desecularizarea favorizează anumite practici seculare" (2018: 11). Părăsind dezbaterea

de falie dintre pro şi contra secularizare, rolul meu critic, ca autor, este să percep tendințele disimulate ale bunelor intenții sub haina oricărei schimbări, indiferent de cele două tendințe ale globalizării.

Politicul îşi extrage esența din scopul de a construi o lume mai bună. Proiecția politicului este o revelație la confluența între omul politic şi imaginarul colectiv. Revelația are însă conotații profund religioase şi nu se rezumă doar la imaginația individuală sau la o proiecție ideologică. Teologia creştină distinge astfel două revelații: „revelația spirituală şi cea naturală" (Neuhaus, 2002: 29). Revelația spirituală conține învățătura lui Dumnezeu, fără de care am fi total ignoranți, deoarece aceste adevăruri nu pot fi surprinse de mintea umană limitată, ca de pildă, „misterul Sfintei Treimi, taina mântuirii sau Judecata de Apoi". În interpretarea din Summa Theologiae, De Aquino arată că revelația naturală cuprinde întreaga creație, care este asemenea unei cărți deschise în fața noastră şi pe care o putem cunoaşte numai prin forța acțiunii noastre, devenind accesibilă inclusiv cercetării ştiințifice (1997). Creația este, deci, expresia faptelor lui Dumnezeu, iar revelația spirituală este expresia Cuvântului lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se poate contrazice, deci, nu poate exista un dezacord între revelația spirituală şi cea naturală. Credința şi ştiința nu se contrazic dacă, aparent, există un dezacord, atunci analiza trebuie orientată spre esența cunoaşterii, iar rezultatele vor confirma sau nu acel dezacord. Concluzia este independentă de credința supranaturală şi poate fi recunoscută ca adevărată de toți oamenii, creştini sau ne-creştini. „O politică creştină, în sensul că ea poate fi desprinsă direct din Evanghelii, nu există, dar o politică dusă de persoane, care se lasă inspirate de credința creştină, există cu siguranță" (Neuhaus, 2002: 33). Valorile creştine au inspirat şi au pus bazele civilizației europene, iar în cazul României, creştinismul de tip ortodox a stat întotdeauna la temelia culturii şi civilizației româneşti.

Un cetățean credincios se poate implica mai uşor în viața cetății. La baza filozofiei politicii sociale a Bisericii Ortodoxe Române se află credința creştină fundamentată pe sacralitatea individului şi deci, pe inviolabilitatea drepturilor şi conştiinței sale în fața statului sau a oricărei alte organizații care dispune de legitimitatea liberului consimțământ. Credința este sursa de inspirație, mijlocul de a descifra

evenimentele şi de a combate erorile cum ar fi colectivismul. Credința este „sursa interioară a acțiunii" (Durand, 2004: 131), o credință care a devenit sursa civilizației creştine. Un bun creştin îşi justifică acțiunea prin credința sa, potrivit căreia toți oamenii sunt egali prin natura lor, fiind copii ai aceluiaşi Dumnezeu, apărați de acelaşi Hristos, fără deosebire de rasă, culoare, clasă socială sau profesie. La creştini, Fiul lui Dumnezeu, Isus Hristos a făcut să fie recunoscută demnitatea muncii şi obligația ca toți să i se supună. El a recunoscut prioritatea valorilor morale care înnobilează omul. Legea universală a dragostei şi milosteniei a făcut din fiecare aproapele nostru. Toate aceste învățăminte şi consecințele lor practice au răsturnat criteriile egoiste ale lumii. Revoluția spirituală s-a desfăşurat treptat, sub inspirația Evangheliei, care a modelat generațiile prin munca asiduă, însoțită de sângele martirilor.

Educația, empatia, ritualurile, gesturile religioase, serviciile religioase, recunoaşterea Euharistiei, semnele de devoțiune şi rugăciunea demonstrează că Biserica oferă pentru cetățean motivații culturale şi politice. „Riturile religioase se pot transforma în rituri politice prin inversiune sau conversiune, iar relația dintre sacru şi putere prelungeşte relația dintre divinitate şi credincioşi prin intermediul unor practice pseudo religioase" (Frigioiu, 2009: 187-188). Prin riturile religioase, credincioşii îşi însuşesc un anumit tip de comportament față de sacru, iar, prin repetiție, acestea devin cutume, norme sau moduri de a percepe şi a filtra lumea, inclusiv pentru mediul politic. Valorile religioase se transmit prin intermediul ritualurilor, transformându-se în valori sociale, care, la rândul lor, influențează toate celelalte zone şi domenii vitale. Riturile au puterea să formeze sisteme de credință prin repetiție şi obişnuință, deci au capacitatea de a influența educația.

În concluzie, credința transcende opțiunile noastre, fiind, după părerea mea, o condiție decisivă pentru înțelegerea corectă a actului de justiție; în artă sau educație, credința contribuie la formarea unui ideal. În ceea ce priveşte arta guvernării, creştinismul propune un stil de conducere a cetății pământeşti, după modelul cetății divine. Biserica Ortodoxă Română are menirea de a media normele de comportament ale credincioşilor după regulile creştine, în numele unei cetăți ideale. A crea un astfel de loc presupune o

implicare mai profundă a Bisericii în viața socială, în special, în problemele privind sărăcia, societatea civilă, educația şi, nu în ultimul rând, ajutorul orientat spre cei defavorizați. Biserica deține puterea religioasă dar şi o parte din puterea politică. Cuvântul bisericii cântăreşte, în România, mai mult față de cuvântul unui politician sau chiar al unui preşedinte. Încrederea în această instituție este o sarcină dificilă care trebuie onorată cu maximă responsabilitate. Greşelile din această zonă costă mai mult față de greşelile clasei politice, iar gesturile şi orientările Bisericii implică o înaltă responsabilitate.

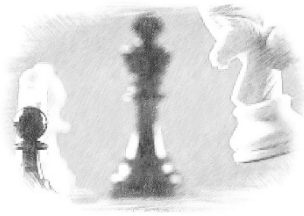
Doctrina socială a Bisericii nu poate fi greşit interpretată de tinerele generații, dacă învățăturile Sfintelor Scripturi sunt reactualizate. Modernizarea şi adaptarea la realitate sunt provocările uriaşe pe care Biserica Ortodoxă trebuie cumva să le accepte şi să le aplice, altfel decalajul poate conduce la o disonanță cognitivă între generații. Românii sunt un popor cu o credință încă puternică, deşi declinul a început să devină o evidență. O credință atât de vie denotă un popor influențat de puterea sacră. În această zonă, cele două tipuri de puteri se întâlnesc indiferent de interpretările sau formele lor. Puterea politică şi puterea religioasă nu trebuie să intre în conflict sau să fie tratate separat. Ambele puteri coexistă, iar, prin intermediul valorilor religioase, puterea politică devine o adevărată forță creatoare. Societatea, care îşi asumă această îngemănare a celor două tipuri de forță formează o comunitate construită pe solidaritate, empatie, bunăvoință, întrajutorare, respect, pace şi armonie. Orice individ este pus în valoare prin legea iubirii față de aproape, prin empatie şi iertare. Statul se transformă dintr-o instituție politică rece față de individ într-o comunitate familială. Statul suntem noi, cetățenii, iar calitatea întregului este dată de suma calităților noastre. Raportul între cetățean şi stat sau între stat şi toate celelalte instituții devine un raport între subiecți şi nu între obiecte sau simplii indivizi. Subiecții sunt persoane, iar obiectivele se transformă în scopuri ale acestor persoane. Persoana nu este un simplu individ, ci un membru al unei comunități unite într-un singur corp comun. Biserica guvernează sau conduce comunitatea sufletelor, iar statul conduce comunitatea persoanelor, după modelul bisericii.

Nu putem rămâne insensibili la viața Bisericii. Revenind la trecut, cu toate slăbiciunile sale, se cuvine a reliefa rolul Bisericii Ortodoxe Române în afirmarea democrației de după 89'. Care ar fi fost imaginea României de azi fără acest actor social? Rolul pozitiv incontestabil al Bisericii Ortodoxe Române a fost acela de a reîncărca în mod continuu imaginarul unui suferind dependent de oxigenul speranței.

CAPITOLUL XI

ELITELE POLITICE ŞI SACRUL

Elitele conducătoare, elitele intelectuale sau alte categorii sau forme de elitism se definesc, din perspectiva mea, în funcție de prestigiul obținut în urma autorității deontice, aici fiind legătura sa directă cu sacralitatea. Abordarea psihosocială a elitismului are ca scop descoperirea naturii charismatice a personalității ca resursă umană prețioasă. Elitismul include autoritatea deontică prin formarea unui caracter puternic, rezistent la presiunile sociale şi prin credința într-un sistem propriu de valori. O elită este aşadar un model de urmat, iar personalitatea sa se reflectă în modul de gândire, în comportament şi în acțiunile sale benefice.



Tema elitismului a generat dezbateri pasionate cu privire la rolul său în „sfera publică”[44] şi mai ales în cristalizarea opiniei publice. Abordarea corectă a temei presupune o distincție cu privire la rolul şi impactul elitelor în sfera publică înainte şi după apariția mass-media. Tehnicile de comunicare specifice secolului XX modifică modul de selecție şi percepție a elitismului, dar nu în cel mai bun sens. Elitele nu mai sunt identificate după valoarea lor reală, ci sunt fabricate, ignorând total importanța autorității deontice. Elitele publice, elitele politice sau intelectuale sunt categorii încă neclare datorită unor criterii relative. Elitele prefabricate sau prezente în mass-media sunt greu de diferențiat, atâta timp cât astăzi, media este singurul participant la selecție şi îşi arogă dreptul de creator al acestora, ținând seama

[44] Termenul de „sferă publică” păstrează aici înțelesul dat de Jürgen Habermas, adică de spațiu public în care se garantează cele patru condiții esențiale: deschidere, transparență, evaluare externă şi reglementare externă.

doar de *raiting*, de preferinţele unui public cât mai larg, deseori needucat. Alterarea acestui termen a dus la ambiguitate, fără a pune în balanţă, efectele amalgamului între elite şi zona politică, între politicieni, interese şi cumpărarea unor elite (elitele mercenare).

Studiul elitismului şi al elitelor nu necesită un domeniu special de abordare. Subiectul are o arie multidisplinară, iar pentru a construi o imagine reală este nevoie de o cunoaştere multidisciplinară. Dezbaterea invită inevitabil la o semiotizare a acestor domenii care leagă sociologia de ştiinţele politice. Pe de altă parte, orice început trebuie să se preocupe în mod prioritar de evitarea ambiguităţilor, eliminând posibilele erori semantice, ca procedeu necesar decantării unui termen complex.

În cadrul ştiinţelor politice, problematica elitelor şi a elitismului se bucură deja de popularitatea creată ca urmare a unor cercetări cunoscute cu privire la formele optime de guvernământ ale regimurilor elitiste. Interesul pentru elite datează de secole, iar cercetările au fost adesea influenţate de diferite poziţii ideologice. Datorită acestor poziţii diverse nu a existat un consens sau o evoluţie terminologică.

11.1. Concepte generale ale elitismului

Conceptul de elită depăşeşte pragul unor simple supoziţii terminologice, „sensul cucerindu-şi obiectul de referinţă (denotatul)", făcând astfel posibile descrierea scopului şi explicarea fenomenului în sine (Wilson, 1967: 18-25). Ca urmare, se face apel la o semiologie şi la o analiză explicată prin elementele de bază care participă la alcătuirea unui nucleu, folosind metoda descompunerii. O analiză semiotică are nevoie de trei componente principale:

- cuvânt;
- sens;
- denotat.

Relaţia dintre sens şi denotat este uneori identică. Sensul, în logica pozitivistă clasică, reprezintă însuşi denotatul, adică conceptul, ceea ce înseamnă că sensul poate deveni imaginea reală a conceptului. Conceptul se susţine doar dacă acesta este inclus într-o propoziţie logică. Verificarea dată de logica adevărului este metoda

testabilității conceptului cu realitatea din care face parte. Cuvântul este un cifru al unui limbaj care exprimă conținutul mental devenit obiect de referință, mai exact denotatul. Sensul devine conținutul mental însuşi exprimat de simbol care permite identificarea denotanților. Denotatul reprezintă clasa sau cantitatea de entități identificate de simbol şi sens. Sinonimia, ca fenomen, analizează în primul rând, rădăcina comună care este esența conceptului de elită. În final, diferențele fonetice duc la înțelesuri diferite. Efectul scontat de partajarea aparentă a sensurilor încearcă să evite rădăcina care le leagă, astfel, apare tentația de a fi considerate concepte cu origini separate, ceea ce, din punct de vedere al denotatului poate fi o greşeală. Sinonimia, în acest caz, rămâne valabilă în dezbaterea semnificantului, oferindu-se în acest fel, o dovadă vie a faptului că, în spatele multiplicării sensurilor, există o rădăcină comună.

Ambiguitatea „elitismului" ca termen în ştiințele politice apare în primul rând datorită sensurilor diferite ale ideii de elită în diferite secole, medii culturale sau intelectuale. Semantica ataşată în diferite perioade nu a ținut cont de o evoluție lineară, conducând la o multitudine de sensuri care nu mai păstrează legăturile simbolice cu denotatul. De exemplu, apartenența la elitism presupune existența unui criteriu solid de valori prestabilite. În România de după 89' s-a discutat deseori despre elitele post-decembriste, în termeni ambigui. Am avut elite adevărate sau impostori? Confuzia a fost generată de problema existenței elitelor înainte sau după 89' cunoscute prin mai multe categorii: elitele care au trădat, elitele revoluționare, elitele dizidente, elitele regimului comunist etc.

Revenind la analiza de fond, în spațiul sociologiei şi al ştiințelor politice întâlnim patru termeni utilizați ca sinonimi ai termenului de elită:

- oligarhie;
- aristocrație;
- clasă conducătoare;
- clasă politică.

În analiza celor patru termeni, identific două cuvinte de origine greacă (oligarhie şi aristocrație), doi termeni născuți în spațiul englez (clasă conducătoare şi clasă politică) şi cuvântul-cheie provenit din

limba franceză prin filiera latină care le reuneşte pe toate celelalte: *élite*. O analiză atentă a acestor termeni demonstrează faptul că „etimologiile diferite corespund unor înțelesuri diferite" (Ullman, 1972: 167).

Termenul de elită, în sensul cel mai strict, semnifică dominația unei minorități asupra unei majorități. Din punct de vedere etimologic, acest cuvânt provine din latinescul *eligere*, care înseamnă a face o alegere, o elecțiune a unui obiect anume. Sensul actual apare în Franța secolului al XVI-lea, perioadă în care acest cuvânt conferă o aură privilegiată a unui anumit corp militar considerat superior. În limbile germană, engleză sau italiană, elita desemna partea aleasă dintr-un întreg, vârful *iceberg*-ului.

Revenind la ştiințele politice, acest termen se organizează în jurul a două componente principale:

1. numărul minoritar în raport cu cel majoritar care formează o unitate;
2. distincția creată pe criterii de separare a două mulțimi.

Unitatea devine primordială, iar distincția, după anumite criterii necesare, devine eterogenă, fără a prejudicia întregul, păstrând securitatea internă şi externă a grupului.

11.2. Aristocraţie şi elitism

Aristocrația, în sens etimologic, desemnează conducerea de către cei mai buni şi cei mai educați indivizi. În viziunea aristotelică, aristocrația este opusă monarhiei sau democrației (Aristotel, 2001: 2). Opoziția de bază decurge din ideea conform căreia puterea politică poate fi deținută de mai mulți indivizi fără pericolul de a fi monopolizată de o singură persoană. Pentru Aristotel, aristocrația trebuia transformată în *politeia* (amestec între aristocrație şi democrație), reprezentând astfel cea mai bună soluție rațională ca formă de guvernare. *Politeia* este o conducere exercitată de cei mai bogați şi cei mai talentați indivizi, în slujba interesului comun. Recrutarea viitorilor membri şi conducători presupune observanța unor reguli şi criterii majore: originea ereditară (ambii părinți, sau cel puțin, mama), averea sau censul (dovada unei minime averi), bun familist,

merite deosebite în sânul comunității etc. Nu oricine putea fi considerat aristocrat, averea şi datoria militară fiind criteriile de selecție esențiale. Aristocrația era considerată o elită conducătoare, remarcându-se prin meritocrație şi educație aleasă. Pe de altă parte, obligația îndeplinirii sarcinilor de conducere era garantată atâta vreme cât puterea era distribuită mai multor indivizi.

11.3. Oligarhie şi elitism

Oligarhia poate fi asemănată, într-o anumită măsură, cu termenul aristocrație. Etimologic, oligarhia reprezintă controlul exercitat de un număr restrâns de indivizi foarte puternici. În viziunea lui Aristotel, oligarhia este o altă formă a aristocrației, mai puțin meritoasă calitativ, dar mai apropiată de celelalte regimuri democratice. Conducerea de către cei mai buni oameni ai cetății este înlocuită de conducerea celor mai puțini bogați, în interesul propriu. Conotația morală este negativă; în opinia unor sociologi italieni ca Robert Michele (1921), oligarhia este o formă de regim politic opusă democrației. Democrațiile operează schimbarea circulară a liderilor şi exercitarea unui control de jos, spre deosebire de organizațiile oligarhice care nu promovează ideea rotației cât şi a controlului de jos în sus, în favoarea unui grup restrâns de persoane, evitând responsabilitatea personală în avantajul celei de grup.

11.4. Clasa elitelor conducătoare

Clasa conducătoare, sinonimul englez al lui *ruling class* ca răspuns la alternativa franceză (la classe dirigeante), este poate cea mai cunoscută expresie care regenerează politic ideea de conştiință şi coeziune a grupului politic. Clasa conducătoare devine nu numai o simplă minoritate diferită de majoritate, dar ea este conştientă de poziția sa şi cu un înalt grad de coeziune internă.

Conceptul de elită a sociologului italian Vilfredo Pareto, spre deosebire de politologul Gaetano Mosca, privind clasa conducătoare este considerat un simplu fenomen natural de manifestare care reclamă un anumit număr de talente, de aptitudini conducătoare sau neconducătoare (leii şi vulpile), care alternează în funcție de

cerinţele contextelor istorice. Această viziune este cunoscută sub numele de teoria circulaţiei elitelor. Omul este o fiinţă într-o continuă inegalitate faţă de celălalt, prin personalitatea sa, inteligenţa sa, putere fizică, voinţă etc. Formarea omului în societate este influenţată de legea sărăciei, care îl modelează în funcţie de propriile necesităţi, vicii şi virtuţi. Distribuirea talentelor este mereu inegală în funcţie de putere şi avere. Astfel, orice societate umană trebuie să se preocupe, în primul rând, de exploatarea eficientă a resurselor, iar acest obiectiv nu poate fi atins decât de elite. Cei mai buni sunt cei mai talentaţi, capabili să ofere cele mai bune soluţii. Din perspectiva sociologiei, conducerea de către elite reprezintă modul optim prin care o societate poate beneficia, în urma inegalităţii, de distribuirea talentelor între membrii ei (Pareto, 1971: 70-101). În viziunea de ansamblu a lui Pareto elitocraţia presupune reunirea celor mai buni indivizi, fără a aparţine în mod obligatoriu clasei conducătoare. Ca urmare, apar două grupuri, primul reprezentând clasa guvernanţilor şi al doilea, clasa economică.

Clasa conducătoare, în viziunea lui Gaetano Mosca, este denumită „elită conducătoare", un grup special, distinct şi conştient de poziţia sa privilegiată în raport cu restul. Clasa politică este segmentul important al clasei conducătoare care monopolizează puterea politică (Mosca, 1982: 155). Membrul clasei conducătoare îi consideră pe ceilalţi membri prieteni, iar pe nemembri duşmani. Accentuând importanţa clasei conducătoare, Mosca se concentrează pe ideea de coeziune din jurul familiilor puternice, cât şi pe obsesia lor de organizare.

În viziunea lui Marx, acest termen constituie un imperativ categoric în lupta clasei de mijloc, a proletariatului, care trece de la starea de normalitate la starea de excepţie. Marx propune, în prima fază, răsturnarea valorilor capitaliste, prin teoria revoluţiei totale, care transformă o clasă defavorizată şi exploatată în supremul organ de conducere la nivel politic; în a doua fază, se trece la exportul de revoluţie, ca act complex, transformând sloganul: „proletari din toate ţările, uniţi-vă!" în lege. Totuşi, conceptul de clasă conducătoare este strâns legat de conceptul de elită, în special de elitele revoluţionare. Conceptul de clasă conducătoare se axează pe latura economică, si apoi, pe latura politică, iar clasele sunt determinate în funcţie de factorii de producţie. Marx introduce termenul de diviziune a muncii.

Minoritatea deține mijloacele de producție, reprezentând o clasă separată, cealaltă clasă, majoritară deține forța de muncă. În aceste condiții, minoritatea îşi foloseşte avantajele pentru a genera inegalitate socială, exploatându-i pe adevărații proprietari, posesori ai forței de muncă. Unul din elementele principale abordate de Marx este subordonarea politicului față de economic, iar acest proces devine posibil prin intermediul statului. Prin teoria revoluției, elitele politice actuale vor fi schimbate cu elitele revoluționare provenite din rândurile proletariatului, singurii demni de încrederea în finalitatea scopurilor nobile ale marxismului.

11.5. Concepte moderne şi contemporane ale elitismului

Revenind la conceptul de elită politică, nu se poate omite una dintre celebrele teorii care face referire la raportul dintre majoritari şi minoritari, exprimat coerent în teoria maselor. Acest raport a fost dezvoltat, în a doua jumătate a secolului XIX, de Gustave Le Bon şi de Ortega y Gasset. Distincția care deschide astăzi una din principalele dispute în jurul conceptului de elită este criteriul moral. Elita este, înainte de toate, un model pentru a-şi depăşi propria condiție, plasându-se, prin merite proprii şi autoritate deontică, pe o treaptă superioară, care însă nu poate fi atinsă fără o voință spirituală puternică. Caracteristica principală a elitismului este, în primul rând, de ordin moral, opunându-se mediocrității maselor (Ortega, 1946: 125). În viziunea lui Mosca, conceptul de elită reprezintă modul de înțelegere a istoriei omenirii. Astfel, istoria devine o ştiință a diferitelor forme de elite. Politologul Mosca anunță existența a două postulate importante:

- axioma clasei politice care postulează existența, având ca scop controlul şi monopolizarea puterii;
- axioma istorică şi geografică responsabile de diversele forme complexe ale claselor conducătoare în funcție de timp şi loc (1982: 78).

În opinia sa, ştiința politică se ocupă cu studiul acestor clase şi formule politice diferite, iar principalele rațiuni, pentru justificarea unei clase, sunt inegalitatea în distribuția talentelor între ființele umane cât şi specializarea funcțională, specifică fiecărei

societăți. Prin urmare, puterea unei minorități bine organizate şi conştiente devine, în orice circumstanță, de neînvins.

În tradiția intelectuală a lui Ostrogovsky, sensul elitei dezvăluie o altă semnificație importantă (Ostrogovsky, 1908: 110-124). Caracteristicile importante sunt generate de domeniile ocupate de elite în cadrul societăților complexe. În prima fază, cadrul organizațiilor este ocupat de elitele care aspiră la funcțiile cele mai înalte, după criterii economice şi nu după cele morale. Schimbarea sau rotația acestor lideri nu va mai avea loc ca în sistemele democratice, rezultatul fiind un sistem de conducere oligarhică, prin aceeaşi lideri fără interschimbabilitate. În a doua fază, aceştia vor dovedi fermitate în consolidarea şi stabilitatea puterii, oferind astfel o garanție meritocratică de buni conducători. Numai în aceste condiții se poate garanta o stabilitate economică sigură, fără a accentua în mod deosebit criteriul moral.

Wright Mills se bazează pe două variabile: poziția în instituțiile dominante ale societății şi apartenența la straturile superioare. Prima condiție devine o stare de fapt specifică societăților industrializate, care face necesară prezența lor în cele trei ramuri principale ale puterii: politică, militară şi economică. Toate trei sunt conduse de elite şi cooperează eficient pentru o putere politică armonioasă (Wright, 1956: 220-251).

11.6. Elitismul contemporan

Contemporanitatea a adus numeroase contribuții notabile la teoria elitelor şi aici, mă refer la bine cunoscuta poziție a pluraliştilor. Una din cele mai distinse personalități sau autorități ale ştiințelor politice moderne este politologul american Roberth Dahl. Politologul american nu şi-ar fi concentrat atenția asupra problemei elitismului dacă nu ar fi dezvoltat, mai întâi, celebra sa teorie a poliarhiilor cu sisteme hegemonice, deschise şi închise. De remarcat faptul că pluralismul, în general, se centrează pe ideea de elită necesară în jurul spațiului vital al resurselor economice dominate de inegalitatea dispersată. În acest sens, Dahl stabileşte şase trăsături esențiale:

1. numeroase mijloace diferite de influențare a oficialilor, la îndemâna diferiților cetățeni;

2. cu puține excepții, acestea sunt inegal distribuite;
3. indivizii care au un acces mai larg la unul din mijloace, nu au deloc la celelalte;
4. niciun mijloc de influențare nu le domină pe celelalte, cel puțin în adoptarea deciziilor cheie;
5. cu unele excepții, un mijloc de influențare este eficient într-o sferă de probleme sau numai în anumite decizii;
6. virtual, nimeni şi, cu siguranță, niciun grup mai mare de câțiva indivizi nu este lipsit de mijloace de influențare (Dahl, 1961: 228).

Inegalitatea în sistemele democratice devine astfel un atu al schimbului de resurse care, prin control local, şi fără tendințe de acaparare individuală, poate duce la armonizarea disproporțiilor dintre săraci şi bogați. Pe de altă parte, în opinia lui Dahl, dispersarea grupurilor şi o responsabilitate individuală conştientă duc la un rezultat pozitiv, eliminând astfel raportul elită - non-elită în favoarea conceptelor: prestigiu şi răspundere.

11.7. Analiza sensurilor

Multitudinea explicațiilor semantice ale termenului „elită", în general, şi mai ales în terminologia ştiințelor politice ia avânt în contextul curentelor de gândire din secolul XX. O clasificare obiectivă a trăsăturilor semantice şi lingvistice esențiale conduce la următoarele trei criterii importante:

- domeniul semantic;
- criteriul de separare între elită şi non-elită;
- sursa legitimă a puterii elitiste.

Prin domeniul semantic înțeleg ceea ce contribuie la distincția concretă a termenului, indiferent de context şi timp. Finalitățile semantice complexe specifice termenului rămân diferite; ele pot fi identificate ca un tot unitar într-o rădăcină comună. Elita este un rezultat al meritocrației prin excelență, mai precis meritul profesional şi cel moral, urmat de status, putere sau cens.

Criteriul de separare elită - non-elită nu atinge în mod special problema dintre cei mai buni şi cei mai puțin buni, sau dintre cei

mai puternici şi mai puțini puternici. Acest criteriu vizează o anumită diferențiere între tendințele specifice elitismului de orice natură. De pildă, nu orice om sau grup social care deține o sursă de câştig mai mare față de al altora se identifică automat ca elită. Posibilitatea de a fi mai puternic ar caracteriza elitismul; prin acest concept se doreşte de fapt a se da un răspuns în ceea ce priveşte tendințele de separare de ordin spiritual, sacru şi profan din perspectiva puterii. Conceptul de clasă puternică, minoritară, bine organizată, capabilă de a modela un sistem politic, economic sau social se verifică în cazul elitelor politice, culturale, economice etc. Elitele au acces în mod subînțeles, la actul de putere, la resurse, distingându-se prin comparație față de majoritarii conduşi, în pofida unui conflict aparent generat de inegalități specifice.

Ultimul criteriu, sursa legitimă a puterii elitiste, poate face apel direct la domeniul ştiințelor politice; mai precis, este vorba de raportul între clasa conducătoare, ca elită politică, şi majoritatea condusă. În acest sens, există ierarhii ale puterii şi, în acelaşi timp, surse sau resurse diferite, capabile să propulseze elitele spre vârful puterii. Aceste surse fac apel, la rândul lor, la o anumită legitimitate în funcție de valorificarea individului; cu alte cuvinte, nimic nu poate fi obținut fără merit personal, conform meritocrației platoniciene şi, îmi permit să adaug personal, în prezența autorității deontice.

Autoritatea deontică realizează conexiunea între elitele politice şi sacru. Meritocrația nu se reflectă doar în rezultate, în însuşirile speciale sau calitățile profesionale ale unui individ, ci în primul rând, în prezența excepțională a unei personalități charismatice. Elita politică iese din tiparul obişnuit al unui simplu lider politic care respectă programul şi ideologia partidului. Excepționalitatea statutului de elită reiese, în primul rând, din fermitatea de caracter şi se învecinează cu sacralitatea. Charisma este un har, deoarece ea nu este un rezultat al muncii. Charisma înseamnă clarviziune, forța de seducție a discursului, magnetism, atracție fizică etc, fiind legitimată prin prezența autorității deontice. Aşadar, nu orice maestru în oratorie poate deveni un lider charismatic, dar, hierofania (în sensul prezenței unor haruri divine prin calități spirituale excepționale) ar putea fi o modalitate sau o cauză care determină charisma.

Menționez aici o altă caracteristică a elitelor: există persoane care tind spre relații selecte sau spre o structură închisă. Comunicarea elitelor cu marea masă poate fi un obstacol major în câştigarea simpatizanților. Elitele care nu urmăresc acest contact cu marea masă fără a aluneca în populism, riscă să-şi piardă popularitatea. Elitele presupun apriori o educație înaltă, în timp ce majoritatea cetățenilor poate avea o instrucție precară, iar, în aceste condiții, comunicarea şi actul de guvernare devin dificile. Având în vedere cele trei criterii enumerate mai sus, politologul american Paolo Zannoni prezintă următorul tabel:

Tabel 1. Elite conducătoare în funcţie de societăţi şi tipuri de legitimitate

Specialişti	**Domeniul semantic**	**Criteriul de separare între elită şi non-elită**	**Sursa legitimă a puterii elitiste**
Mosca	Meritocrație	Număr şi organizare	Societate
Pareto	Eficiență	Forță şi consens	Societate
Michels şi Ostrogovsky	Poziția în cadrul Organizațiilor	Monopol în folosirea mijloacelor organizaționale	Organizații complexe
Ortega	Merit moral	Nu are putere	Societate
Marx	Proprietatea	Statul	Societate
Mills	Statusul social şi poziția în cadrul instituțiilor	Monopolul oricărei surse de putere din societate	Societate
Pluralişti	Proprietatea resurselor de putere, într-o mare proporție	Variate mijloace politice	Societate

Sursă: Paolo Zannoni, „The concept of Elite”.

Într-o perspectivă de ansamblu, conceptul de elită cuprinde o bogată gamă de sensuri şi idei, devenind un concept ambiguu. Ambiguitatea, aşa cum am amintit în acest capitol, poate denatura semnificația unui concept, uneori chiar cu riscul de o schimba. Pentru a evita confuzia, iau în calcul premisa conform căreia există o rădăcină comună care unifică sensurile termenului de elită. Fiecare autor menționat mai sus oferă, astfel, o definiție personală,

cu o sursă comună. Semioticianul Wittgenstein semnalează, în acest sens, conceptul familial aşa cum este utilizat în „conceptul de joc" care se aplică perfect acestei situații (1970: 32-43). Teoria recunoaşte universalitatea sensurilor particulare şi, în acelaşi timp, toate sensurile diferite asociate au aceeaşi sursă comună. Pentru Wittgenstein, similitudinile semantice devin asemănări de familie, având aceeaşi natură specifică membrilor săi.

Potrivit observațiilor, unul din principalele elemente ar fi meritul ca trăsătură de bază al elitismului, ce presupune selecția indivizilor, devenind astfel criteriu de distincție, de alegere a celor puțini fața de cei mulți. Pe de altă parte, sursa legitimă a puterii provine din consensualitatea celor mulți. Diferențele preferințelor particulare devin subseturi ale unei comunități politice, justificând teoria lui Wittgenstein cu privire la specificul comun al unei familii. Toți membrii sunt unici prin particularitatea lor şi toți aceşti membri sunt uniți prin legături de sânge, de rudenie sau de alianță, trăsături etc, legați de instituția centrală a familiei. Diversitatea sensurilor vine din multitudinea abordărilor multidisciplinare a termenului. Extrapolând analiza, consider, în acest sens, că nu fluviul sau fluviile sunt cele care interesează, ci sursele care le alimentează. Fluviul reprezintă ambiguitatea sau rezultatul acumulărilor, iar izvoarele constituie originile semantice. Conceptul de elitism provine din mai multe rădăcini, din care reamintesc cele mai importante: meritocrația, profesiunea, autoritatea deontică şi statusul social.

Extensia conceptului este o problemă a impreciziei. Distincția dintre sens şi denotat determină imprecizia, în acelaşi raport, ca şi între semnificație şi extensiune. Lipsa de claritate duce, în mod inevitabil, la ambiguitatea conceptului, iar neclaritatea extensiei generează la rândul său, imprecizia. Sensul ar fi trebuit să identifice denotatul conceptului prin linia teleologică a precizie. Extensiunea conceptului face dificilă abordarea sursei care devine o imprecizie, astfel, denotatul nu poate face abstracție de nenumărate atribute ale semnificațiilor. Mai simplu, extensiile semnificațiilor încearcă să arunce în aer denotatul, ca nucleu dur al conceptului datorită confuziei dintre semnificant şi semnificat. Prin intermediul semioticii, se poate separa cele două părți pentru a obține cauza impreciziei, fără a face abstracție de efectele oarecum perverse ale

limbii. De pildă, abordarea englezească a conceptului scoate în evidență accentul pus pe legitimitatea meritului personal într-un stil mai autoritar în raport cu abordarea franceză sau italiană, care la rândul lor, insistă pe latura autorității deontică şi mai puțin pe poziția ierarhică a puterii. Extensiile devin efecte ale limbajului, iar scopurile primesc obiective diferite. Acest tip de imprecizie este legat de numărul atributelor lingvistice, şi în cazul de față, se poate remarca tendința limbii engleze spre o legitimitate accentuată a puterii militare, ceea ce justifică istoric tendința spre imperialism.

În abordarea franceză, conceptul face apel la identificarea unor grupuri umane superioare legați fiind printr-o legitimitate deontică, epistemică, socială şi nu militar. Desigur, nu este vorba de legi sau principii, ci de dominanțele specifice limbii şi semanticii în general. Extensiile diferitelor nuanțe ale sensurilor nu pot fi tratate în mod abstract şi clar asemenea denotatului, de aceea se poate observa apariția confuziei. O cauză pozitivă a impreciziei lingvistice se regăseşte în sprijinul acordat imparității dintre izvoare şi extensiile sensurilor multiple. O a doua cauză se află în inexactitatea termenului de elită, identificându-se un anumit grup social definit, indiferent de locul şi timpul istoric. Şi o a treia cauză este imposibilitatea de a delimita clar un grup social pe care îl identificăm ca elită socială sau politică, de celelalte grupuri sociale sau politice care nu pot fi identificate ca elite.

Totuşi, toate cauzele impreciziei termenului aparțin aceleaşi familii. Probabil că Wittgenstein are dreptate. Acestei familii nu îi lipsesc dimensiunile importante, dar ele devin prin inexactitatea celorlalte diferențe, structuri deschise. Nu pot fi incluse granițele specifice preciziei, astfel că asemănările sunt imprecise; criteriul surselor legitime de putere devine foarte important în identificarea familiilor elitiste. Meritul, ca un criteriu de diferențiere între elite şi non-elite îmbracă un caracter imprecis. În acest sens poate un om poate fi considerat ca având un merit într-un anumit domeniu, dar nu şi în celelalte? Probabil că da. Ambiguitatea domeniilor care pot fi considerate prin excelare pozitivă ca aparținând elitismului sunt greu de identificat obiectiv, acestea făcând o discuție subiectivă asupra selecției lor. Numărul reprezintă o altă sursă de imprecizie, deoarece el poate fi raportat într-o ecuație matematică de la unul la o sută care nu este totuna cu zece la o sută de mii sau la un milion.

Un alt criteriu important este cel al resursei de putere specifice grupului în cauză. Cea mai răspândită teorie asupra puterii este cea a lui Max Weber. Într-o explicație aproape matematică, puterea este efectul incontestabil al lui A asupra lui B, fără ca B să se împotrivească lui A, indiferent de mijloace. Puterea lui A face ca B să cedeze acestuia, în raportul legitim, sau de forță, echilibrul puterii între cele două forțe fiind mereu inegal. Cu cât A este mai puternic, cu atât şansa de a-l supune pe B este mai mare. Distribuirea puterii separă apele între cei conduşi şi conducători, iar întrebarea este dacă, conform acestui principiu, cei care dețin în mod evident puterea pot fi identificați ca elite. Imprecizia termenului încearcă să descătuşeze sensul prin sintagma de clasă conducătoare asemănător termenului de elită a puterii. Ambii termeni se aseamănă mult şi, totuşi, nu reprezintă unul şi acelaşi lucru. Clasa conducătoare este minoritatea care conduce prin intermediul puterii, aceştia sunt la rândul lor, considerați ca elite ale puterii. Atunci ce face diferența? Este adevărat că puterea devine maximă cu cât există mai puțini oameni care o stăpânesc, ceea ce se verifică perfect în cazul oligarhiei. Dar, criteriul puterii este insuficient pentru a vorbi de elite ale puterii.

Elitele puterii concentrează puterea la vârf, numărul lor este mic dar, în această ecuație, intervin şi alte criterii mai sus menționate, ca meritocrația şi legitimitatea deontică şi epistemică a autorității. Aşadar, elitele puterii înseamnă mai mult față de clasa conducătoare. Structurile au un caracter deschis aşa cum s-a demonstrat mai sus, iar multitudinea lor oferă o gamă mai largă a autorității şi mai stabilă în raportul dintre conduşi şi conducători. Elitele întăresc consensul prin atu-ului deținut de controlul resurselor, iar diversitatea acestora le conferă un statut net superior celorlalte clase, pe care le denumim obişnuite. Nu orice minoritate care deține o putere este o elită a puterii, în schimb, orice tip de putere poate aparține grupurilor elitiste, în condițiile în care aceste grupuri dețin resursele morale şi materiale alături de prestigiu, charismă, status şi rol.

În concluzie, conceptul de elitism îmbracă diferite sensuri în funcție de principalii factori care îl compun, aplicate la realitatea istorică şi lingvistică. Pentru a diminua ambiguitatea termenului trebuie făcut apel la extensiile complexe ale sensului, fără a încerca să eliminăm impreciziile semnificațiilor considerate ca structuri deschise şi iramplasabile. În atenția acestor condiții de analiză se poate ajunge mai aproape de semnificant pornind de la denotat, iar ambiguitatea capătă, în mod involuntar, un caracter pozitiv.

CONSIDERAŢII FINALE

Imaginarul este un subiect şi o metodă de cercetare a personalității, de la individ la grup şi de la individ la comunitate. Un copil inteligent este posesorul unui imaginar dezvoltat, exercitându-şi prin memorie o imaginație complexă. O comunitate etnică solidă este posesoarea unei memorii definite de matricea caracterială a personalității sale. Imaginarul, în consecință, descrie şi explică orice tip de personalitate. Cunoaşterea imaginarului a implicat, în literatura de specialitate, o cercetare multidisciplinară pe diverse metode şi analize. Abordarea psihosocială din lucrarea de față indică prezența a doi vectori cheie: *sacrul* şi *puterea politică*, un cuplu categorial propus pentru interpretarea imaginarului colectiv în raport cu două referințe: fenomenul politic şi fenomenul religios. Sacrul nu este un produs exclusiv al fenomenului religios, regenerându-se cu succes şi în fenomenul politic, motiv pentru care, natura sa transcendentă s-a reiterat în societățile seculare, sub diferite forme şi ipostaze. Una dintre tezele susținute şi demonstrate în lucrare arată că însăşi originea puterii politice se regăseşte în sacralitatea lumilor mistice. De aici, sacrul şi puterea politică sunt un cuplu categorial care se justifică pe deplin în cercetarea imaginarului colectiv. În acest sens, imaginarul este un *pattern* psihosocial important în cercetarea antropologică a comunităților.

În relația dintre individ şi comunitate, imaginarul, ca *pattern* psihosocial, este, de regulă, rezultatul unui conflict între două voințe: voința individuală şi voința grupului. Conflictul se finalizează, de regulă, în favoarea voinței grupului, după cum a observat Benedict Anderson (1983) în cartea sa „Comunități imaginate". Astfel, orice individ ajunge un produs al gândirii colective, supunându-i-se acesteia, uneori, împotriva voinței sale. Cu toate acestea, există variabile apropiate şi specifice fiecărei poziții, indiferent de gradul de

autoritate al puterii, de presiune, credințe sau prejudecăți. Variabila identică cea mai importantă se află în autoritatea deontică (autoritatea morală). Ambele poziții se află, apriori, într-un conflict simbolic, pornind de la interesul individual față de interesul grupului, fiecare justificând subiectiv argumente de natură morală. La final, ambele voințe intră într-un proces de cristalizare al imaginarului, participând la redefinirea credințelor de grup. Individul şi grupul se asimilează şi înfluențează reciproc. Individul, la rândul său, poate influența grupul. Influența şi puterea nu vin, deci, dintr-o singură direcție, ci din poziții diverse, multidirecționale. Chiar dacă individul se supune gândirii colective, voința sa, dacă este puternică, o poate influența retroactiv.

Imaginarul colectiv există datorită memoriei colective, o bază imensă de date, asemenea memoriei inconştientului, prin care cunoaştem trecutul şi prefigurăm un viitor ipotetic, deductiv, ca rezultat al aşteptărilor, al aspirațiilor şi, mai ales, al acțiunilor politice. Viitorul ipotetic survine în urma faptului că oamenii, mai ales comunitățile politice, raportează critic prezentul la un trecut idilic, construind ulterior, o proiecție într-o variantă dezirabilă. În activitatea de rememorare a imaginilor istorice, părțile negative se estompează, exagerând părțile pozitive ca tendință a naturii umane de a perfecționa lumea în care trăim. Logica estompării răului şi al exagerării binelui se observă cel mai bine în cărțile de istorie, fiind produse ale gândirii colective. Tendința este aparent imperceptibilă şi se reproduce în mod firesc. Personajele istorice ajung eroi naționali, împrumutând acest model, fără nicio excepție, de la popor la popor. Gândirea de grup tinde să hiperbolizeze aspectele pozitive ale istoriei, oferind unor personaje rangurile cele mai înalte în panteonul valorilor naționale.

Sintetizând concluziile finale, imaginarul colectiv este produsul generat de cuplul categorial *sacru-puterea politică*, care acționează în funcție de trei criterii:

1. gradul de personalizare a puterii politice a unui lider perceput de istorie ca factor generator de autoritate şi de putere (identificat prin analiza dedicată puterii politice);
2. charisma personală, presupunând exercitarea prestigiului cu impact pozitiv asupra maselor. Prestigiul izvorăşte din

autoritatea deontică (identificată prin sacralizarea calităților morale, excepționale, prin hierofanie şi purificarea spațiului);

3. cercetarea inconştientului individual şi al inconştientului colectiv ca relație care descrie mediul psihic al grupurilor, respectiv universul imaginarului colectiv. Prin exercitarea imaginației, omul participă activ la generarea unui amalgam de idei, fantasme şi revelații generatoare de premoniții, inspirație şi inventivitate, pe care ulterior, colectivitatea le asimilează şi le întipăreşte în structurile memoriei sale. Bogăția imaginației se află la baza charismei oamenilor excepționali care au propulsat lumea spre civilizație.

Sacrul este însăşi originea din care derivă puterea politică, împrumutându-i o parte din caracteristicile şi trăsăturile genealogice fenomenului religios. Admirația, ca raport între superior şi inferior, credința într-o ființă superioară/supranaturală şi credința în nemurirea sufletului (teza paradisului şi credința într-o lume superioară viitoare) sunt cele trei axiome care pun bazele politicului ca forță de reglare, conservare şi conducere a societăților umane. Raportul între oameni şi zei se reiterează, pe plan imanent, în raportul dintre guvernanți şi guvernați, lumea sacră fiind modelul superior de referință al tuturor aspirațiilor noastre. Teleologia acțiunii umane urmăreşte teleologia acțiunii divine. Lumea divină este ultimul act al imaginației în care sacrul îşi impune voința şi propria sa versiune. Fericirea supremă este locul ultim, care activează toate credințele umane primind mişcare şi sens prin verbele: „a perfecționa" a „îmbunătăți", a „mântui" aici şi dincolo de lumea noastră materială. Corectarea continuă a lumii fizice este prima sarcină a politicului. Puterea politică devine, astfel, un atribut al sacrului. Ambele concepte justifică relația: sacru - puterea politică, un cuplu categorial care face parte din matricea fenomenului politic.

În fiecare capitol am prezentat argumente pro şi contra menite să stopeze alunecarea spre un relativism conceptual. Caracterul ştiințific al temei de cercetare este susținut de verificarea relațiilor conceptuale şi a tezelor expuse, în pofida incertitudinilor terminologice. Limitele cercetării se regăsesc în complexitatea inepuizabilă a

relațiilor între imaginarul propriu şi imaginarul colectiv, urmat de relațiile între inconştientul individual şi inconştientul colectiv. În toate aceste relații, psihicul uman este un spațiu al misterelor neexplorate, pentru că deține necuprinsul, acel sfârşit fără sfârşit pe care ştiința nu-l poate reduce la măsurile finitului. Inexplicabilul este încropit în fundamentul ontogenetic al sacrului, o suprarealitate care nu poate fi negată. Consider, în acest sens, că există o natură sacrală a omului, dincolo de orice termeni ştiințifici, iar, în acest demers, cercetători consacrați precum Eliade, Weber, Otto, Durkheim, Mauss şi mulți alți specialişti au recunoscut că cercetarea sacrului depăşeşte cu mult realitatea religioasă în toată complexitatea sa. Raportarea la divinitate este o cunoaştere care aparține, în principal, sufletului şi mai puțin rațiunii. În abordarea sacrului, a da extensie inexplicabilului înseamnă a fi mai aproape de sensul său autentic. Am considerat că, prin cercetarea imaginarului, ne apropiem de sacralitatea ființei umane şi în acelaşi timp de cititor, care, prin lecturare, îşi pune în valoare resursele sale intelectuale. Şi totuşi, cartea este o fereastră spre un subiect uriaş, aşteptând alte căi de explorare spre lumea sa nemărginită.

Referinţe bibliografice

Abeles, Marc, (1977), *Anthropologie politique*, Paris: Armand Colin.

Allport, W. Gordon, (1937), *Personality. A Psychological Interpretation*, New York: Holt Rinehart & Winston.

Allport, W. Gordon, (1958), *The Nature of Prejudice,* New-York: Doubleday.

Andersen, Hans-Christian, (2007), *Privighetoarea,* Bucureşti: Editura Andilandi.ro.

Anderson, Benedict, (2000), *Comunităţi imaginate,* Bucureşti: Editura Integral.

Andersson, E. Hans, (2010), What Activates an Identity? The Case of Norden. *International.*

Aquino, Thoma, (1994), *De Magistro,* Bucureşti, Editura Humanitas.

Aristotel, (2001), *Politica,* Bucureşti: Editura Iri.

Augé, Marc, (1998), *A Sense for the Other: The Timeliness and Relevance of Anthropology*, Stanford: CA Stanford University Press.

Augustin, (1998), *De civitate Dei, Xl,* 18, (traducere din latina, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban), Bucureşti: Editura Humanitas.

Bachelard, Gaston, (1943), *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement,* Paris: Librairie José Corti.

Bachelard, Gaston, [1943] (2003), *Poetica spaţiului,* Bucureşti: Editura Paralela 45.

Balandier, Georges, (1998), *Antropologie politică*, Timişoara: Editura Amarcord.

Battista, Mondin, (1991), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso De Aquino ,* Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Beciu, Camelia, (2009), *Comunicare şi discurs mediatic. O lectură sociologică,* Bucureşti, Editura Comunicare.ro.

Berkowitz, Leonard, (1989), Frustration-Agression Hypothesis: Examination and Reformulation. *Psychological Bulletin,* Madison: American Psychological Association, pp.59-73.

Bertholet, Alfred & Campenhausen von Hans, (1995), *Dicţionarul religiilor,* Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Bertrand, Russell, (1975), *On power. A New Social Analysis,* London: George Allen and Unwin Ltd.

Bierstedt, Robert, (1975), *Power and Progress. Essay on sociological theory*, New York: McGrand-Hill.

Bob, D. Mircea; Hanga, Vladimir, (2009), *Iustiniani institutiones – Instituţiile lui Iustinian,* Bucureşti: Editura Universul Juridic.

Bonte, Pierre; Izard, Michel, (2007), *Dicționar de etnologie şi antropologie,* Iaşi: Editura Polirom, Ediția a II-a.

Bourdieu, Pierre, (1996), Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique, *Cahiers de recherche*, nr. 15, Lyon: GRS.

Bourdieu, Pierre, [1991] (2005), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourhis, Richard Y; Leyens, Jacques-Philippe, (1997), *Stereotipuri, discriminare şi relații intergrupuri*, Iaşi: Editura Polirom.

Brunschvicg, Léon, (1950), *Heritage de mots, heritage d'idees*, Paris: Presses Universitaires de France.

Burtea, Vasile & all, (2008), *Istoria Minorităților Naționale din România - manual pentru profesorii de istorie* (coautor), Dumitrescu Doru (ed.), Căpiță, Carol (ed.), Manea Mihai (ed.) Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Burtea, Vasile, (2002), *Romii în sincronia şi diacronia populațiilor de contact*, Bucureşti: Editura Lumina Lex.

Burtea, Vasile, (2010), Locul comun al coabitării active, *Revista Inovația Socială,* vol. 2, nr. 2, revistă online disponibilă la următoarea adresă: www.inovatiasociala.ro.

Caillois, Roger, (2006), *Omul şi sacrul,* ediția a II-a (1997), Bucureşti: Editura Nemira.

Carter, Jeffrey, (2003), *Understanding religious sacrifice,* London/New York: Publisher Continuum.

Casajus, Dominuque, (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.

Călinescu, George, (1965), *Estetica basmului*, Bucureşti: Editura pentru Literatură.

Cesereanu, Ruxandra, (2003), *Imaginarul violent al românilor,* Bucureşti: Editura Humanitas.

Chelcea, Septimiu; Iluț, Petru, (2003), *Enciclopedie de psihosociologie*, Bucureşti: Editura Economică.

Chiciudean Ion; Bîră Monica (ed.), (2015), *The Europe we vote for: National and European topics of the 2014 elections for the European Parliament,* Bucureşti: comunicare.ro

Chombart De Lauwe, Paul-Henry, (1983), *Cultura şi puterea,* Bucureşti: Editura Politică.

Cioroianu, Adrian (2007), *Pe umerii lui Marx: O introducere în istoria comunismului românesc,* Bucureşti: Editura Curtea Veche.

Cioroianu, Adrian, (2014), Un Stalinist de catifea: prof. Petre Constantinescu-Iaşi – militant pro-comunist, abonat la trenurile europene, inculpat într-un proces politic, propagandist al guvernului Petru Groza şi pensionar al lui Nicolae Ceauşescu, în *Comuniştii înainte de comunism: procese şi condamnări ale ilegaliştilor din România*, Cioroianu Adrian (coord.), Bucureşti: Editura Universității din Bucureşti.

Clastres, Pierre, (1995), *Societatea contra statului. Studii de antropologie politica,* Bucureşti: Editura Ararat.

Constantinescu, Cornel (ed.), (2000), *Stereotipuri, reprezentări şi identitate socială*, Piteşti: Editura Universității din Piteşti.
Culas, Christian; Robinne, François (ed.), (2010), *Inter-Ethnic Dynamics in Asia*, London, New York: Routledge Contemporary Asia Series.
Culianu, Petru-Ioan, (1998), *Mircea Eliade*, Bucureşti: Editura Nemira.
Culianu, Petru-Ioan, (1999), *Eros şi magie în Renaştere 1484,* Bucureşti: Editura Nemira.
Culianu, Petru-Ioan, (2003), *Cult, magie, erezii, Articole din enciclopedii ale religiilor,* Iaşi: Editura Polirom.
Dahl, Robert, (1961), *Who governs?,* New Haven: Yale University Press.
Dancă, Wilhelm, (1998), *Mircea Eliade – Definitio Sacri,* Iaşi: Editura Ars Longa.
De Aquino, Thoma, (1997), *Summa Theologiae*, Bucureşti: Editura Ştiințifică.
Denize, Eugen, (2000), Comunismul românesc de la începuturi până la moartea lui Gh. Dej*, Memoria, Revista gândirii arestate*, nr.30, partea 1, pp.21-36.
Diac, Cristian, (2014), Comuniști din România în arhiva Cominternului: Boris Ştefanov, *Arhivele Totalitarismului*, nr. 1-2, pp. 125-150.
Djuvara, Neagu, (2007), *Civilizații şi tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, Ediția a III-a, Bucureşti: Editura Humanitas.
Dobrescu, Paul; Bârgăoanu, Alina, (2003), Interacționismul symbolic, *Sociologie Românească*, Volumul I, nr. 3, pp. 54-69.
Drimba, Ovidiu, (1985), *Istoria culturii şi civilizației*, Bucureşti: Editura Ştiințifică şi enciclopedică.
Duby, Georges, (1998), *Vremea catedralelor. Arta şi societatea, 980-1420*, Bucureşti: Editura Meridiane.
Dumézil, Georges, (1993), *Mit şi epopee,* vol. I, II, III, traducere de Francisca Băltăceanu, Gabriela Creția şi Dan Sluşanski, Bucureşti: Editura Ştiințifică.
Durand, Gilbert, (1977), *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, Bucureşti: Editura Univers.
Durand, Gilbert, (1992), *Structurile Antropologice al imaginarului*, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Durand, Gilbert, (1999), *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică, Imaginarul,* Bucureşti: Editura Nemira.
Durand, Jean-Dominique, (2004), *Europa Democrației Creştine,* Iaşi: Editura Institutul European.
Durkheim, Emile, (1898) [2002], *Représentations individuelles et représentations collectives,* Québec, Ediție electronică îngrijită de Jean-Marie Tremblay.
Durkheim, Émile, (1995), *Formele elementare ale vieții religioase,* Iaşi: Editura Polirom.
Durkheim, Émile, (2001), *Diviziunea muncii sociale*, Bucureşti: Editura Albatros.
Easton, David, (1952), *The political system. An Inquiry into the State of Political Science*, New-York: Alfred Knopf.

Eliade, Mircea, (1927), *Religia în viața spiritului*, eseu publicat în *Est-Vest*, nr. 1, pp. 28-39.
Eliade, Mircea, (1995) [1970], *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Bucureşti: Editura Humanitas.
Eliade, Mircea, (1990), *Încercarea Labirintului,* Cluj-Napoca: Editura Dacia.
Eliade, Mircea, (1992), *Tratat de istorie a religiilor,* Bucureşti: Editura Humanitas.
Eliade, Mircea, (2000), *Istoria ideilor şi credințelor religioase,* traducere de Cezar Baltag, Vol. II, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Eliade, Mircea, (2000), *Sacrul şi profanul,* Bucureşti: Editura Humanitas.
Eliade, Mircea, (2004), *Jurnal*, Ediția a II-a, Vol. II, Bucureşti: Editura Humanitas.
Eliade, Mircea; Culianu, Ioan, Petru, (1996), *Dicționar al religiilor,* ediția a II-a, Bucureşti: Editura Humanitas.
Escarpit, Robert şi Peron, René (1964), *Contes et legendes du Mexicue*, Paris: Fernand Nathan.
Eusebiu de Cezareea, (1991), *Scrieri. Viața lui Constantin Cel Mare,* partea a II-a, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
Ferréol, Gilles; Cauche, Philippe; Duprez, Jean-Marie; Gadrez, Nicole; Simon, Michel, (1995), *Dicționar de sociologie,* Iaşi: Editura Polirom.
Firloramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo; Scarpi, Paolo, (2003), *Manual de istorie a religiilor*, Bucureşti: Editura Humanitas.
Fitzek, Sebastian, (2011), Pericole actuale în formarea personalității umane. Pseudo-modele media şi generația PRO, *Gen90,* revistă online disponibilă la adresa: http://gen90.net/pericole-actuale-in-fomarea-personalitatii-umane-pseudo-modele-media-si-generatia-pro/.
Fitzek, Sebastian, (2015), The ethnical otherness and the interethnic imaginary among the contact areas between the Roma and Romanians*,* in the *Journal of Community Positive Practices*, nr. 3, pp. 14-25.
Fitzek, Sebastian, (2016), A semiotic interpretation of colective imaginary, Cristina Cârtiță-Buzoianu, Elena Nechiță (ed.), *Social inclusion in digital era*, Cluj-Napoca: Casa Cărții de Ştiință, pp. 83-96.
Fitzek, Sebastian; Fitzek, D. Cătălina, (2017), Structural and organizational similarities in the institutional troika: The Communist Party of Romania, the Comintern and the Communist Party (Bolshevik), *Journal of Community Positive Practices,* nr. 4/2017, pp. 3-19.
Fitzek, Sebastian; Fitzek, D. Cătălina, (2017), The chimeric personalities of three professional revolutionaries in the history of the communist mouvement (1921-1924), *Journal of Community Positive Practices,* nr. 2/2017, pp. 17-30.
Fleer, Marilyn; Peers, Chris, (2012), Beyond Cognitivisation: Creating Collectively Constructed Imaginary Situations for Supporting

Learning and Development, *Australian Educational Researcher*, vol. 39, nr. 4.
Foucault, Michel, (1996), *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, Bucureşti: Editura Univers.
Frazer, J. George, (1980), *Creanga de aur,* (traducere de Octavian Nistor) Vol. II şi IV, Bucureşti: Editura Minerva.
Freud, Sigmund, (1992) [1904], *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză.* Psihopataologia vieţii cotidiene, Bucureşti: Editura Didactica şi Pedagogica.
Freud, Sigmund, (2010) [1901], *Psihopatologia vieţii cotidiene*, (traducere din germană de Hertha Spuhn şi Daniela Ştefănescu), Bucureşti: Editura Trei.
Freud, Sigmund, (2011) [1921], *Despre vis*, (traducere din germană de Daniela Ştefănescu), Bucureşti: Editura Trei.
Frigioiu, Nicolae, (2001), *Politologie şi Doctrine Politice,* Bucureşti, Editura Comunicare Ro.
Frigioiu, Nicolae, (2004), *Imaginea publică a liderilor şi instituţiilor politice*, Bucureşti: Editura Comunicare Ro.
Frigioiu, Nicolae, (2007), Puterea imaginii şi imaginarul Puterii *Politologie şi doctrine politice*, Vol. 2, Bucureşti: Editura Economică.
Frigioiu, Nicolae, (2008), *Introducere în Ştiinţele Politice,* curs didactic universitar.
Frigioiu, Nicolae, (2009), *Antropologie politică,* Bucureşti: Editura Tritonic.
Frunză, Victor, (1990), *Istoria stalinismului în România,* Bucureşti: Editura Humanitas.
Gaudin, Philippe, (1995), *Marile Religii*, Bucureşti: Editura Orizonturi şi Editura Lider.
Gavriluţă, Nicu, (2018), *Noile Religii Seculare*, Iaşi: Editura Polirom.
Girard, René, (1995), *Violenţa şi sacrul*, Bucureşti: Editura Nemira.
Girard, René, (1999), *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii,* Bucureşti: Editura Nemira.
Halbwachs, Maurice, (1925), *Cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Librairie Félix Alcan.
Herodot, (1961), *Istorii,* IV, traducere în română de Adelina Piatkowski şi Felicia Vant-Stef, Bucureşti: Editura Ştiinţifică.
Herseni, Traian, (1982), *Sociologie,* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Husserl, Edmund, (1970), *Logical Investigation,* (trad. Findlay, J.N.), London: Routledge and Kegan Paul.
Ilie, Oana; Ilie, C. Constantin, (2009), *Gheorghe Cristescu „Plăpumarul",* Bucureşti: Editura Semne.
Jacoby, L. Larry, Yonelinas P. Andrew, Jennings, M. Janine, (1997), The Relation Beetwen Conscious and Unsconscious (Automatic) Influences: A Declaration of Independence, *Scientific Approaches to Consciousness,* Jonathan D. Cohen, Jonathan W. Schooler (ed.), New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publischers.
Jaspers, Karl, (1986), *Texte filosofice,* Bucureşti, Editura Politică.

Jordan, Michael, (2002), *Din miturile lumii. Enciclopedie tematică,* Bucureşti: Editura Humanitas.

Jung, C. Gustav, (1996) [1984], *Personalitate şi transfer,* ediție tradusă din limba germană de Gabriel Kohn, Bucureşti: Editura Teora.

Jung, C. Gustav, (1997) [1971], *Tipuri psihologice,* ediție tradusă din limba germană de Viorica Nişcov, Bucureşti: Editura Humanitas.

Jung, C. Gustav, (2014) [1985], Arhetipurile şi Inconştientul Colectiv, *Opere Complete*, (traducere din germană de Daniela Ştefănescu şi Vasile Dem. Zamfirescu), 9/1, Bucureşti: Editura Trei.

Kenneth, G, Hennshall, (2004), *A History of Japan: from Stone Age to Superpower*, Ediția a II-a, New York: Palgrave Macmillan.

Kernbach, Victor, (1984), *Biserica în involuție*, Bucureşti: Editura Politică.

Kingsley, David, (1949), *Human Society,* New York: The Macmillan Company.

Kivu, Mircea, (2002), Comentarii pe marginea Barometrului Relațiilor Interetnie, Rudolf Poledna, François Ruegg, Călin Rus (ed.) *Interculturalitate, cercetări şi perspective româneşti,* Cluj: CCRI (Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice),

Kloppenborg, Ria; Dirk, Jan, Hoens, (1983), „Selected Studies on Ritual in the Indian Religions", *Studies in the History of Religions*, Leiden: Editura E.J. Brill, nr. 24.

Lalouette, Claire, (1987), *Istoria Egiptului Antic*, vol. I, Bucureşti, Editura Meridiane.

Längle, Alfred, (2006), Sinele ca zonă predilectă a disocierii şi scindării, *Analiză Existențială,* nr. 5, Anul VIII, pp. 35-56.

Lapierre, Jean William, (1997), *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice şi inovației sociale,* Iaşi: Editura Institutul European.

Le Goff, Jacques, (1991), *Imaginarul medieval,* Bucureşti: Editura Meridiane.

Lenski, E. Gerhard, (2002), *Putere şi privilegii – O teorie a stratificării sociale,* Timişoara: Editura Amacord.

Mandelbrot, Benoît, (1982), *The Fractal Geometry of Nature*. San Francisco: W.H. Freeman and Company.

Marx, Karl, Friedrich, Engels, (1958), *Opere,* Vol. 2, Bucureşti: Editura de Stat pentru Literatură Politică.

Mauss, Marcel, Hubert, Henri, (1997), *Eseu despre natura şi funcția sacrificiului*, Iaşi: Editura Polirom.

Măgureanu, Virgil, (1997), *Studii de sociologie politică,* Bucureşti: Editura Albatros.

Michels, Robert, (1921), *La sociologia del Partido Politico,* Torino: Editura U.T.E.T.

Moncrieffe, Joy; Eyben, Rosalind, (2007), *The Power of Labelling: How People are Categorized and Why It Matters,* London, Sterling: Earthscan.

Mosca, Gaetano, (1982), *Elementi di Scienze Politica,* Torino: Editura Boccam.

Moscovici, Serge, (1997), *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei,* Iaşi: Editura Polirom.

Murray, Susan, (2018), *Bright signals. A history of color television*, Durham: Duke University Press.

Necula, I., (2011), *Ion Petrovici, Corespondență Pamfil Şeicaru – Ion Petrovici,* Bucureşti: Editura Ideea Europeană

Neculau, Adrian; De Visscher, Pierre, (2001), *Dinamica Grupurilor. Texte de bază,* Iaşi, Editura Polirom.

Neculau, Adrian; Ferréol, Gilles, (1996), *Minoritari, marginali, excluşi*, Iaşi: Editura Polirom.

Neuhaus, Norbert, (2002), *Valorile Democrației Creştine,* în *Origini creştin-democrate,* Chişinău: Editura Alfa şi Omega.

Obadare, B. Ebenezer, (2010), *Statism, Youth and Civic Imagination*, Dakar: Codesria.

Oişteanu, Andrei, (2004), *Imaginea evreului în cultura română*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Olsen, E. Marvin, Marger, N. Martin, (1993), *Power in modern societies*, Boulder: Westview Press.

Ortega y Gasset Jose, (1946), *La Ribellione delle Masse,* Roma: Editura Scritii politici.

Ostrogovsky, Moisey, (1908), *Democracy and the Organization of Political Parties,* London: Editura MacMillan, vol. 2.

Overgaard, Morten, Rote, Julian, Mouridsen, Kim, Ramsøy, Thomas Zoëga, (2006), Is conscious perception gradual or dichotomous? A comparison of report methodologies during a visual task, *Consciousness and Cognition*, Vol. 15, nr. 4, pp.700-708.

Pareto, Vilfredo, (1971), *Manual of Political Economy,* New York: Kelly.

Parsons, Talcott, (1966), On the concept of Political Power*,* Bendix, Reinhard Lipsed, Seymour M. Lipset. *Class, Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective,* 2nd edition, New York: The Free Press.

Pearce, Jenny, (2020), The Monopoly of Violence: From Affect Control to Biopower, *Politics without violence? Rethinking Political Violence,* Cham: Palgrave Macmillan, pp. 195-223.

Pérez, J. Antonio; Dasi, Francisco, (1996), Reprezetările sociale ale grupurilor minoritare, Adrian Neculau (ed.), *Psihologie, Ştiințele educației,* Iaşi: Editura Polirom.

Piaget, Jean, (1952), *The origins of intelligence in children,* ediție tradusă de Margharet Cook, New York: International Universities Press, versiune online disponibilă la adresa: http://www.pitt.edu/~strauss/origins_r.pdf

Pleşa, Liviu, (2014), Vasile Luca în anii ilegalității. Comuniştii înainte de comunism, în Cioroianu Adrian (coord.) *Procese şi condamnări ale ilegaliştilor din România*, Bucureşti; Editura Universității din Bucureşti.

Pop, Liviu, (2003), recenzie la lucrarea Simonei Nicoară: Istorie şi imaginar – eseuri de antropologie istorică, *Journal for the Study of Religions&\Ideologies*, Cluj: Editura SCIRI&SACRI, nr. 5.

Racu, Igor; Racu, Iulia, (2015), Comportamentul agresiv la adolescenții dependenți de computer, *Psihologie, Pedagogie Specială, Asistență Socială,* nr. 4(41) pp. 113-121.

Relations, 24(1), 46–64.

Ries, Julien, (2000), *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iaşi: Editura Polirom.
Ritzer, George, (ed.), [2000] (2003), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Malden, Oxford, Melbourne: Blackwell Publishing Ltd.
Riviére, Claude, (2000), *Socio-antropologia religiilor*, Iaşi: Editura Polirom.
Rudolf, Otto, (2005), *Sacrul,* Bucureşti: Editura Humanitas.
Sartori, Giovanni, (2006), *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune şi post-gândirea*, Bucureşti: Editura Humanitas.
Sartre, Jean-Paul, (1936), *L'imagination,* Paris: PUF, Libraire Alcan.
Schifirneț, Constantin, (1999), Religie şi tradiție, *Revista de Sociologie Românească,* Bucureşti, anul X, nr. 1-2, pp. 52-72
Schifirneț, Constantin, (2016), *Modernitatea tendențială, Reflecții despre evoluția modernă a societății,* Bucureşti: Editura Tritonic.
Schwarzenberg, Roger-Gérard, (1977), *L'État spectacle: essai sur et contre le star system en politique,* Paris: Flammarion.
Sillamy, Norbert, (1998), *Dicționar de psihologie.* La Rouse, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Smith, W. Robertson, (1901), *Lectures on the Religion of the Semites,* first series, London: Adam and Charles Black.
Stancu, Stelian; Constantin, Maria, Alexandra, Constantin; Predescu, Oana, Mădălina; Stancu, Steliana, Violeta, (2013), Chaotic behaviour at micro and macroeconomic level*, Scientific Research & Education in the Air Force-AFASES,* Vol.1, pp. 89-94.
Taguieff, Pierre-André, (2001), *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*, Minneapolis: University of Minnesota.
Tănase, Stelian, (2008), *Clienții lui Tanti Varvara,* Bucureşti: Editura Humanitas.
Teodorescu, Bogdan, (2007), *Cinci milenii de manipulare*. Bucureşti: Editura Tritonic.
Todorov, Tzvetan, (1994), *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Iaşi: Editura Institutul European.
Turnbull, Stephen, (2000), *The Samurai Sourcebook*, London: Cassell and Co.
Tylor, B. Edward, (1920), *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion language, art and custom,* Vol. II, London: John Murray, Albemarle Street, W.
Ullman, Stephen, (1972), *Semantics, An introduction to the science of meaning***,** Oxford: Blackwell.
Vaillant, C. George, (1964), *Civilizația Aztecă*, Bucureşti: Editura Ştiințifică.
Van Alpen, Ernst, (1991), The Other Within, *Alterity, Identity, Image,* Raymond Corbey & Joep Leerssen (coord.), Amsterdarm: Atlanta, pp. 1-16.
van Mulukom, Valerie, (2020), The Cognitive Science of Imagination and Religion. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, *5*(1), pp. 577-588.

Van der Leeuw, Gerardus, (2002), *Phänomenologie der Religion*, ediție tradusă în italiană, *Fenomenologia della religione*, Torino: Boringhieri.

Velasco, J. Martin, (1997), *Introducere în fenomenologia religiei*, Iaşi: Editura Polirom.

Vidergarr, A. Becerra, (2013), *Fictions of destruction: Post-1945 narrative and disaster in the collective imaginary*, PhD. thesis, Stanford University.

Vlăsceanu, Lazăr, (2008), (curs universitar) *Introducere în metodologia cercetării sociologice,* Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Sociologie şi Asistență Socială

Weber, Max, (1992), *Politica, o vocație şi o profesie,* Bucureşti: Editura Anima

Willer, David, Lovaglia, Michael, J., Markovsky, Barry, (1997), „Power and Influence: A Theoretical Bridge", *Network Exchange Theory,* New York: David Willer Greenwood.

Wilson, John, (1967), *Language and the Pursuit of Truth,* Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

Wittgenstein, Ludwig, (1970), *Philosophical Investigations*, New York: McMillan.

Wright, C. Mills, (1956), *The Power Elite,* New York: Oxford University Press.

Wunenburger, Jean-Jacques, (1995), *L'imagination*, Paris: P.U.F.

Wunenburger, Jean-Jacques, (2004), *Filosofia imaginilor,* Iaşi: Editura Polirom.

Zamfir, Cătălin (1974), *Psihosociologia organizării şi a conducerii: teorii şi orientări contemporane,* Bucureşti: Editura Politică.

Zamfir, Cătălin (1990), *Incertitudinea. O perspectivă psiho-sociologică,* Bucureşti: Editura Ştiințifică.

Zamfir, Elena, Zamfir, Cătălin, (coord.) (1993), *Ţiganii între ignorare şi îngrijorare*, Bucureşti: Editura Alternative.

Zamfir, Elena, (2013), The Roma Elite as an Upper Social Segment and its Role in Changing the Style of Life within Roma Population Communities, *Sociologie românească,* Vol. XI, nr. 4, pp. 55-74.

Zamfir, Elena; Burtea, Vasile, (2012), *Prezent şi perspective în cultura romă în viziunea intelectualilor, liderilor şi oamenilor de succes romi*, Bucureşti: Editura Grupul de Presă PPB.

Zannoni, Paolo, (1978), The concept of elite. *European Journal of Political Research*, *6*(1), pp. 1-30.

Zăloagă, Marian, (2015), *Romii în cultura săsească în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea*, Cluj: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale.

Rapoarte, note, legi şi dosare de arhivă:

Monitorul oficial nr. 274 din 6 martie 1919 în care este afişat decretul-lege nr. 1053/1919 privind adoptarea calendarului gregorian pe ziua de 1 aprilie 1919**)

ANIC, colecția 53, dosar C-156, vol. 1
ANIC, fond P.C.M.-S.S.I., dosar 2379, 4/1931, I şi II
ANIC, fond P.C.M.-S.S.I., dosar 2379, 31/1935
ANIC, fond P.C.M.-S.S.I., dosar 2379, 56/1938
ANIC, fond P.C.M.-S.S.I., dosar 2379, 4/1931, I
ANIC, fond P.C:M.-S.S.I., dosar 2379, 16/1942
ANIC, fond P.C:M.-S.S.I., dosar 2379, 42/1943
ANIC, fond P.C:M.-S.S.I, dosar 5553, 12/1950
ANIC, fond P.C:M.-S.S.I, dosar 3266 S.II

*** Biblia, (1994), Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
*** Discovery Education, (1912), *6 lecții de psihanaliză*, prelegere susținută de Jung la Universitatea din Fordam, SUA
*** Document vechi bisericesc în care apar cele 102 Canoane ale Conciliului din Trulo, cunoscut şi sub numele de Quinisexte din 691 (traducere anonimă)
*** Grand Dictionnaire de la psychologie (1994), Paris: Larousse
*** Patrologia Graeca 86a.1164-1186 (Expunerea capitolelor de sfaturi alcătuite de Agapet, Diacon al Preasfintei Măritei Biserici a lui Dumnezeu către împăratul Iustinian)
*** Statutul Partidului Comunist Român, (1965)

Surse online:

Dosarul Cristescu: Asasinat politic sau crimă pasională? accesibil online la adresa: http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1254587-dosarul-cristescu-asasinat-politic-sau-crimapasionala.htm (consultat la data de: 20.06.2019)
https://vasilegogea.wordpress.com/2011/04/22/iancu-motuarheologia-unei-marturii-a-lui-gheorghe-cristescuplapumaru-iv-anul-1924/ (consultat la data de: 28.06.2018)
http://www.paginademedia.ro/2010/06/societatea-civila-protesteazanu-se-asigura-depolitizarea-tvr/ (consultat la data de 23.11.2019)
https://www.who.int/news-room/q-a-detail/gaming-disorder (consultat la data de: 3.06.2020)
Iancu Moțu, „arheologia" unei mărturii a lui Gheorghe Cristescu-Plăpumaru. Racovski şi partidul care nu există accesibilă online la adresa: https://vasilegogea.wordpress.com/2011/ 04/18/ iancu-motu-arheologia-unei-marturii-a-lui-gheorghecristescu-plapumaru/ (consultat la data de: 30.06.2018)
Interviu cu Albert Einstein realizat de Viereck G.S., la 26 octombrie 1929, Ce înseamnă viața pentru Einstein „What Life Means to Einstein", Biographical Portrait, interviul este disponibil la adresa online: http://www.saturdayeveningpost.com/ wpcontent/uploads/satevepost/einstein.pdf (consultat la data de: 31.05.2020)